18

Obras Maestras del
Pensamiento Contemporáneo

Karl
Jaspers

Filosofía de la existencia

[*Existenzphilosophie*]. Obra en alemán de Karl Jaspers, publicada en 1938, e integrada por tres conferencias dadas en Frankfurt por el autor, que es el más típico representante de la «filosofía de la existencia» contemporánea. Se refiere a la crisis de la conciencia actual, en la cual el valor de la personalidad individual parece estrellarse en la dialéctica del devenir histórico.

Tres son los temas de la obra: el pensamiento, que, intentando resolver el misterio divino, naufraga, el sentido de la existencia y el sentido de la trascendencia.



Karl Jaspers

Filosofía de la existencia

ePub r1.0
Titivillus 09.11.2021

Título original: *Existenzphilosophie*
Karl Jaspers, 1938
Traducción: Luis Rodríguez Aranda

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1



Índice de contenido

Prólogo

Es corriente afirmar que Karl Jaspers es, junto con Martin Heidegger (1889-1976), la figura central del existencialismo alemán, y es también común sostener que su filosofía participa de los rasgos característicos de todo pensamiento que se organiza en torno a la existencia como algo dado y que posee un incuestionable carácter de inmediatez. Todo lo cual es cierto, solo que con matizaciones de importancia, por cuanto la filosofía de Jaspers se reclama portadora de una singularidad que es fiel reflejo del carácter único e irrepetible de la existencia auténtica.

Ya el título de *Filosofía de la existencia* (*Existenzphilosophie*), que Jaspers utilizó en 1938 en el momento de editar la serie de conferencias que había impartido un año antes, tiene, en el contexto actual, el sentido de una frase hecha que permite encuadrar cómodamente a pensadores como el ya citado Heidegger y a filósofos como Gabriel Marcel (1889-1973) y Jean-Paul Sartre (1905-1980), aunque, eso sí, en dos provincias, la del «existencialismo alemán», en la que se engloba la obra de Jaspers, y la del «existencialismo francés». Tal generalización es, obviamente, deformadora y contra ella reaccionó el propio Jaspers escribiendo un Epílogo en 1956 a la segunda edición de *Filosofía de la existencia*, en el que se afirma cómo «las cosas más heterogéneas se ven como idénticas» en virtud precisamente de la simplificación a que ha abocado la expresión «filosofía de la existencia», simplificación que, evidentemente, no tenía cuando Jaspers la utilizó en los años treinta.

Sí hay, en cambio, un término que define con más exactitud la filosofía de Jaspers, este es el de *Existenzerhellung* o «esclarecimiento de la existencia», entendiendo por esta la concreta existencia del hombre, pues solo en él «hay presencia, proximidad, claridad, vida. Solo en el hombre y a

través del hombre, todo aquello que para nosotros es posible se convierte en real».

La tarea de esclarecimiento es primordial en toda filosofía que merezca tal nombre y surge, a través de la razón, para remediar la radical insuficiencia del conocimiento científico. La evolución personal de Jaspers es significativa a este respecto. Médico de profesión, se especializó en psiquiatría, pero su trabajo en la clínica psiquiátrica le hizo derivar pronto hacia la psicología a través del estudio de lo psicopatológico, territorio que debía encuadrarse para él en una teoría omnicomprensiva de la personalidad humana. Los especialistas en la obra de Jaspers declaran que la *Psicopatología general* apunta ya, más allá de su cientificidad, a un esclarecimiento que tiene mucho de filosófico. No obstante, la frontera que separa la ciencia de la filosofía no fue traspasada por Jaspers de modo inmediato, sino a través de un tanteo que duró varios años. En este proceso, el autor de *Filosofía de la existencia* fue reconociendo la insuficiencia antes señalada de un saber «que constriñe» y terminó recalando en la filosofía. Así, en el campo de la psicología en el que trabajaba «tenía que sufrir una transformación y convertirse más tarde en *esclarecimiento de la existencia*».

La obra que señala el paso de uno a otro ámbito es sin duda *Psicología de las concepciones del mundo*, que, escrita en 1919, justamente al finalizar la primera gran contienda mundial, fue alabada por Martin Heidegger en *El ser y el tiempo* (*Sein und Zeit*, 1927) y es hoy considerada como una de las primeras manifestaciones del pensamiento existencialista.

En la *Psicología de las concepciones del mundo*, como más tarde en *Filosofía*, que es la obra central de Jaspers, se retomaba el hilo de un filosofar que tiene su origen en Sóren Kierkegaard (1813-1855), en particular en aquella toma de posición contra el carácter de sistema de la filosofía hegeliana. «Hay algo —afirmó el filósofo danés— que no se puede convertir en sistema: la existencia». Y este es, efectivamente, el punto de partida de Jaspers, al que no es ajeno el vitalismo de Friedrich Nietzsche (1844-1900) ni, en su etapa final, el panteísmo de Friedrich Schelling (1775-1854). La filosofía, sostiene Jaspers, tiene que desmarcarse de sus pretensiones científicas y afirmarse frente a la ciencia como un saber

fundamental que discurre sobre la concreta y singular existencia del hombre. Esta jamás puede llegar a convertirse en objeto de un discurso. El conocimiento científico es conocimiento de un mundo objetivado, pero tal objetivación es ya una reducción. «El objeto es descompuesto y analizado a fin de ver qué es lo que puede esconderse detrás de él», y al efectuar esta operación se pierde de vista la totalidad de sujeto y objeto, que no es en sí misma ni sujeto ni objeto, sino «el-ser-que-todo-lo-abar-ca» (*das Umgreifende*).

El conocimiento científico, con la «voluntad de alcanzar la certeza» que le caracteriza, «acrecienta la exactitud del pensamiento que anticipa sus planes y, por lo tanto, se revela en primer lugar como una tendencia a apelar a esquemas y procedimientos matemáticos, y a reducirlo todo a relaciones cuantitativas. Del mismo modo, aumenta la exactitud de la experiencia, perfeccionando y refinando los procedimientos de observación, sobre todo, en relación con los sistemas de medida». Pero ocurre que esta exactitud, que arroja fuera de sí como irracional todo aquello que no abarca, está lejos de satisfacer al hombre. «La verdad —escribe Jaspers— es algo que supera infinitamente la exactitud científica», y está en relación con el-ser-que-todo-lo-abarca, y este de ningún modo es un objeto explorable, no se encuentra como realidad en el mundo.

Esta posición, que a primera vista aparece teñida de irracionalismo, aspira a ser superadora de «una multiplicidad de opiniones que se mantienen adheridas a un esquema racional completamente imaginario», y que está sostenida precisamente por los irracionalistas, en la misma medida que los que se sitúan al otro lado, el de la exactitud intelectualista. El ser-que-todo-lo-abarca no se encuentra en ningún lugar, pero se manifiesta a través de unos particulares modos, de unas determinaciones de lo existente. El hombre es, para Jaspers, un modo del ser abarcador, y se revela como existencia autoconsciente. A través de la misma, en su libertad, alcanza la trascendencia, pero de esta nada se puede decir en términos positivos. La filosofía debe iluminarla mediante el esclarecimiento, pero es solo una de las vías posibles, como lo es la de las «situaciones-límite». En cualquier caso, la trascendencia solo se manifiesta como ruptura. Es un sentimiento de «desgarramiento del ser», y acontece como íntima experiencia del sujeto.

Ahora bien, de ello no deduce Jaspers que la existencia viva encerrada en sí misma. La callada experiencia de la trascendencia obtiene un correlato en la comunicación, que es uno de los temas más vigorosamente desarrollados en *Filosofía de la existencia* y uno de los puntos nodales del pensamiento de Karl Jaspers.

CRONOLOGÍA

1883.- 23 de febrero: Nacimiento de Karl Jaspers en Oldenburg, en la actual República Federal de Alemania.

1901.- Comienza en Heidelberg estudios de Derecho.

1902.- Prosigue sus estudios de Derecho en Munich durante un semestre, pero luego los abandona e inicia la carrera de Medicina en la Universidad de Berlín.

1909.- Concluye sus estudios en Heidelberg, tras haberse especializado en psiquiatría.

1910.- Contrae matrimonio con Gertrud Mayer. Trabaja en el campo de la clínica psiquiátrica.

1913.- Publica su primera obra, fruto de sus investigaciones clínicas: *Psicopatología general (Allgemeine Psychopathologie)*.

1916.- Es designado profesor de psicología en la facultad de filosofía de la Universidad de Heidelberg.

1919.- Su creciente inclinación hacia el campo de la filosofía se pone de manifiesto en su *Psicología de las concepciones del mundo (Psychologie der Weltanschauungen)*.

1921.- Accede a la cátedra de filosofía, en la Universidad de Heidelberg.

1931.- *Ambiente espiritual de nuestro tiempo (Die geistige Situation der Zeit)*.

1932.- Aparece *Filosofía (Philosophie)*, cuyos tres volúmenes constituyen en su momento la más sistemática exposición del pensamiento existencialista.

1933.- Tras la subida de Hitler al poder, Jaspers, cuya mujer es judía, se ve apartado de los órganos de dirección de la Universidad de Heidelberg. Se le permite, no obstante, seguir enseñando.

1935.- *Razón y existencia (Vernunft und Existenz)*.

1936.- *Nietzsche*.

1937.- Imparte la serie de conferencias que, al año siguiente, editará con el título de *Filosofía de la existencia (Existenzphilosophie)*.
Los nazis le destituyen de su cátedra de filosofía en Heidelberg. *Descartes*.

1942.- Obtiene el permiso para abandonar Alemania, pero a condición de que entregue a su mujer, que vive escondida. Jaspers rehúsa partir de Heidelberg.

1946.- Participa en la reconstrucción de la universidad alemana y propone en *La idea de la universidad (Die Idee der Universitát)* la total desnazificación del profesorado. Al mismo tiempo, expone en *¿Es Alemanía culpable? (Die Schuldfrage)* la necesidad de que el pueblo alemán reconozca la parte de su culpa en los horrores de la Segunda Guerra Mundial.

1947.- Recibe el premio Goethe. *De la verdad (Vori der Wahrheit)*.

1948.- Defraudado por la nueva situación política alemana, se establece en Basilea, Suiza, donde ejerce la enseñanza.
La fe filosófica (Der philosophische Glaube).

1949.- *Origen y meta de la historia (Vom Ursprung und Zeit der Geschichte)*.

1955.- *Schelling*.

1957.- Publica una historia de la filosofía con el título de *Los grandes filósofos (Die grossen Philosophen)*.

1958.- *La bomba atómica y el futuro de la humanidad (Die Atombombe und die Zukunft des Menschen)*.

1959.- Recibe el premio Erasmo.

1961.- Abandona la enseñanza en la Universidad de Basilea.

1962.- *La fe filosófica ante la revelación (Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung)*.

1966.- Cuestiona la democracia de la República Federal de Alemania en *El futuro de Alemania (Wohin treibt die Bundesrepublik?)*, sobre todo por lo que hace a las tendencias oligárquicas de los grandes partidos políticos alemanes.

1967.- A causa de la mala acogida de esta última obra entre la clase política alemana, Jaspers adopta la nacionalidad suiza.

1969.- 26 de febrero: Karl Jaspers fallece en Basilea.

BIBLIOGRAFÍA

A) Obras de Jaspers traducidas al castellano:

Ambiente espiritual de nuestro tiempo. Barcelona (Labor), 1933.

Autobiografía filosófica. Buenos Aires (Sur), 1964.

Balance y perspectiva. Madrid (Revista de Occidente).

La bomba atómica y el futuro de la humanidad. Buenos Aires (Compañía General Fabril Editora), 1961.

Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía. Madrid (Gredos), 1972.

Descartes y la filosofía. Buenos Aires (Leviatán), 1958.

Entre el destino y la voluntad. Madrid (Guadarrama), 1969.

¿Es Alemania culpable? Madrid (Nueva época), 1947.

Escritos psicopatológicos. Madrid (Gredos), 1977.

Esencia y crítica de la psicoterapia. Buenos Aires (Compañía General Fabril Editora), 1959.

Esencia y formas de lo trágico. Buenos Aires (Sur), 1960.

La fe filosófica ante la revelación. Madrid (Gredos), 1968.

Filosofía de la existencia. Madrid (Aguilar), 1968.

Filosofía para todos. Buenos Aires (Paidós).

La filosofía desde el punto de vista de la existencia. México (F. C. E.), 1978.

Los grandes filósofos. Buenos Aires (Sur), 1966-1968, 2 vols.

Leonardo como filósofo. Buenos Aires (Sur), 1956.

Nietzsche. Buenos Aires (Sudamericana), 1963.

Nietzsche y el cristianismo. 1955.

Origen y meta de la historia. Madrid (Alianza Editorial), 1980.

Pequeña escuela del pensar filosófico. Buenos Aires (Paidós).

Psicología de las concepciones del mundo. Madrid (Gredos), 1967.

Psicopatología general. Buenos Aires (Beta), 1963.

La razón y sus enemigos de nuestro tiempo. Buenos Aires (Sudamericana), 1967.

Razón y existencia. Cinco lecciones. Buenos Aires (Nova), 1959.

B) Estudios sobre la obra de Jaspers y el existencialismo:

ABBAGNANO, N., *Existencialismo positivo*. Buenos Aires (Paidós), 1964.

BLACKHAM, H. J., *Seis pensadores existencialistas. Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Marcel, Heidegger, Sartre*. Vilassar de Mar (Oikos-Tau), 1967.

BOBBIORRY, U., *El existencialismo*. México (F. C. E.), 1966.

COPLESTON, F., *Filosofía contemporánea. Estudios sobre el positivismo y el existencialismo*. Barcelona (Herder), 1959.

DERISI, O. N., *Tratado de existencialismo y tomismo*. Buenos Aires (Emecé), 1956.

FLÓREZ, C., *Jaspers, una metafísica de la apertura*. Madrid (El Escorial), 1970.

FRANKL, V. E., *Psicoanálisis y existencialismo*. México (F. C. E.), 1957.

JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a Sartre*. Madrid (Gredos), 1962.

LENZ, J., *El moderno existencialismo alemán y francés*. Madrid (Gredos), 1955.

MARÍAS, J., *Filosofía actual y existencialismo en España*. Madrid (Revista de Occidente), 1955.

MARTÍN-SANTOS, L., *Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental*. Madrid (Paz Montalvo), 1955.

MILLÁN PUELLES, A., *La claridad en filosofía y otros estudios*. Madrid (Rialp), 1958.

MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos*. Madrid (Revista de Occidente), 1949.

MUELLER, M., *Crisis de la metafísica*. Buenos Aires (Sur), 1961.

MUGA, J., *El Dios deJaspers*. Madrid (Razón y Fe), 1966.

NICOL, E., *Historicismo y existencialismo*. México (F. C. E.), 1950.

REMOLINA, G., *Karl Jaspers en el diálogo de la fe*. Madrid (Gredos), 1972.

TIRYAKIAN, É., *Sociologismo y existencialismo*. Buenos Aires (Amorrortu), 1969.

FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA

Introducción

Se me invita a que hable sobre filosofía de la existencia.

La filosofía, en parte, discurre hoy bajo ese nombre; con él, a modo de característica distintiva, se quiere poner de relieve algo que es actual.

La llamada *filosofía de la existencia* es solo una forma de la filosofía: de la filosofía una y primigenia. Sin embargo, no es casual que *existencia* se haya convertido, por el momento, en palabra caracterizadora. Subraya lo que constituye la tarea —desde hace mucho casi olvidada— de la filosofía: *sorprender a la realidad en su surgimiento originario y aprehenderla del mismo modo que yo me aprehendo en mi obrar interno mediante una autorreflexión*. El filosofar ha querido orientarse hacia la realidad prescindiendo del mero saber de algo, de los modos de hablar, de los convencionalismos, de los papeles aprendidos de antemano, de todas las suposiciones.

Existencia es una de las palabras que se emplean con el fin de designar la realidad, según el acento que le dio Kierkegaard: todo lo esencialmente real para mí solo en cuanto yo soy yo mismo. No estamos ahí meramente, sino que nuestro *existente*[1] nos es confiado como lugar y como cuerpo de la realización de nuestro surgimiento originario.

Ya en el siglo anterior se dieron movimientos en este sentido. Se quería *la vida*, se quería *vivir*. Se exigía el realismo. Importaba, más que saber meramente, experimentar personalmente. Se exigía lo auténtico por todas partes, se buscaban los *surgimientos originarios*, se quería penetrar en el hombre mismo. Se hicieron más decididamente visibles los hombres de rango superior; y se consiguió descubrir, al mismo tiempo, lo verdadero y el ente en lo más pequeño.

Si desde hacía un siglo el aspecto de la época en conjunto era muy otro —a saber: el de la nivelación, mecanización y medición de ese existir de la universal equivalencia de todo y de todos, donde ninguna cosa parecía «estar ahí» ya como individualidad—, no obstante, el fondo que despertaba

era este: que los hombres podían ser ellos mismos; que se revelaban en esa atmósfera despiadada que había negado la personalidad individual en cuanto personalidad. Querían tomarse en serio; buscaban la escondida realidad; querían saber lo que se puede saber; pensaban llegar, mediante la comprensión de sí mismos, a su propio fundamento.

Pero también este pensar se comprometió, a veces, en un frívolo encubrimiento de la realidad, en virtud de la nivelación llevada a cabo mediante una inversión orientada a una filosofía de la vida y del sentimiento patética y tumultuosa: la voluntad hacia una experiencia del ser mismo se cambió en una satisfacción por la pura vitalidad; la voluntad hacia el surgimiento originario, en una búsqueda del primitivismo; el sentido del rango, en una traición a la auténtica jerarquía de los valores.

A esta pérdida de la realidad, junto al aparentemente creciente realismo de la época—perdida de la que surgió, al hacerse consciente, el ansia espiritual y el filosofar—, no la consideramos cara a cara en su totalidad; en vez de ello intentamos presentar el intrincado proceso histórico de este retorno a la realidad, retorno que se ha efectuado en formas diversas, considerando *nuestra relación con la ciencia* como el ejemplo concreto y esencial para nuestro tema.

A finales del siglo pasado, la filosofía se concebía, la mayoría de las veces, como una ciencia más. Constituía una especialidad universitaria, considerada por la juventud como una posibilidad de formación: conferencias brillantes ofrecían panoramas de su historia, de sus doctrinas, de sus problemas, de su sistema. Vagos sentimientos de una indefinida libertad y verdad, a menudo carentes de contenido (porque en el vivir real apenas son eficaces), se enlazaron con la creencia en el progreso del conocimiento filosófico. El pensador «continuaba adelante» y estaba persuadido de hallarse en la cumbre del conocimiento hasta entonces dominante.

Sin embargo, esta filosofía no parecía tener confianza en sí misma. El ilimitado respeto de la época por las exactas ciencias experimentales permitió que estas se convirtieran en su modelo. Así, la filosofía quiso recobrar ante el tribunal de las ciencias la consideración perdida, procediendo con análoga exactitud. Todos los objetos de la investigación

estaban repartidos, sin duda, entre las demás ciencias. Pero la filosofía deseaba darse, junto a estas, una legimitidad, y por eso hizo de la totalidad su objeto científico; así, pues, elaboró la totalidad del conocer en una teoría del conocimiento (el hecho de la ciencia en general no era objeto de una ciencia particular); la totalidad del mundo, en una metafísica, que fue ideada en analogía y con auxilio de las ciencias de la naturaleza; la totalidad de los ideales humanos, en una doctrina de los valores con validez universal. Todos estos aparentes objetos no pertenecían a ninguna ciencia especial y, sin embargo, debían ser accesibles a una indagación practicada con métodos científicos. Pero la actitud fundamental en este pensar obró ambiguamente, ya que era, al mismo tiempo, científico-objetiva y ético-valorativa. Podía pensar en el establecimiento de una armónica concordancia entre las *necesidades del alma* y los *resultados de la ciencia*. Podía decir, finalmente, que solo deseaba comprender las posibles concepciones del mundo y los valores objetivos, y, a la vez, dar una auténtica concepción del mundo; es decir, la concepción del mundo científicamente elaborada.

Debió de invadir entonces a la juventud una profunda desilusión: no era esto lo que se había pensado con el nombre de filosofía. El amor por una filosofía fundamentante de la vida protestaba contra esa filosofía científica, que precisamente se impuso con sus metódicos esfuerzos y sus exigencias de un pensar severo, y con ello realizó una obra educativa, pero que en su fundamento era modesta, ingenua y ciega para la realidad. El afán de realidad rehusó concepciones que nada decían, y que a pesar de su sistematismo eran juegos abstractos; rehusó demostraciones que no obstante sus ostentaciones nada probaban. Hubo quien siguió la indicación latente en la autocondena de aquella filosofía que se situaba en el plano de las ciencias experimentales: buscó las ciencias experimentales mismas, abandonando tal filosofía, quizá creyendo en otra desconocida aún.

¡Qué entusiasmo se apoderó entonces del estudiante que, tras algunos semestres de filosofía, entraba en el estudio de las ciencias naturales, de la historia y de las demás ciencias investigadoras! Allí había realidades. Allí se hallaba una satisfacción para el deseo de saber: ¡qué sorprendente, estremecedora y siempre estimulante esperanza emanaba de los hechos de

la naturaleza, del existir humano, de la sociedad, del acontecer histórico! Aún valía lo que, en 1840, escribió Liebig sobre el estudio de la filosofía: «También yo he pasado por este período tan rico de ideas y palabras y tan pobre de verdadero saber y auténticos estudios; período que me ha hecho perder dos preciosos años de mi vida».

Pero las ciencias fueron consideradas como si en ellas residiera la verdadera filosofía, como si debieran dar lo que se había buscado en vano en la filosofía, y así fueron posibles errores típicos: se deseaba una ciencia que dijera cuál era la meta de la vida, una ciencia valorativa; se deseaba deducir de la ciencia la norma de la acción; se pretendía saber por medio de la ciencia cuál fuera el contenido de la fe —si bien tal saber se postulaba respecto a las cosas inmanentes al mundo—. O, por el contrario, se desesperaba de la ciencia porque no daba lo que importaba a la vida, y más aún, porque la reflexión científica paralizaba la vida. Así, pues, las actitudes vacilaban entre una superstición de la ciencia, que erigía en principios absolutos resultados hipotéticos, y una hostilidad hacia la ciencia, que la negaba como carente de sentido y la combatía como destructora. Pero tales extravíos no resultaron profundos. En efecto, de las ciencias mismas, al purificar el saber como mero saber, surgió la fuerza que habría de superarlos.

Si en las ciencias se afirmaba demasiado sin pruebas; si, con demasiadas pretensiones de certeza, se expusieron teorías generales, como un saber absoluto de la realidad; si se consideraron demasiado válidas algunas ingenuas perogrulladas (por ejemplo, la idea fundamental de mecanismo de la naturaleza, las diversas tesis anticipadoras, como son la doctrina de la necesidad cognoscible del acontecer histórico y otras), también, de análoga suerte, resurgía dentro de las ciencias, en forma todavía peor, la mala filosofía abandonada; pero —y esto era lo grandioso, lo que daba nuevos alientos— en la ciencia misma existía y obraba *a crítica*, y en concreto lo que se daba no era una estéril rotación de la polémica filosófica, lo que nunca conduce a la unidad, sino una crítica operante que trataba de discriminar, paso a paso, la verdad para todos.

Esta crítica destruyó los engaños, con miras a captar el verdadero y más puro saber.

Hubo grandes *acontecimientos científicos* que abrieron brecha en todos los dogmatismos. A principios de siglo empezó, junto con el desarrollo de la radiactividad y los comienzos de la teoría cuántica, la relativización del rígido conocimiento mecánico de la naturaleza por medio del pensamiento. Se inició entonces la construcción, que todavía dura, del pensamiento descubridor, que ya no volvió a enredarse en las estrecheces de un ente en sí, de un ser natural ya sabido. La antigua alternativa que o pensaba conocer la realidad de la naturaleza en sí, o creía operar con meras ficciones para descubrir del modo más conciso los fenómenos de la naturaleza, se convirtió en ilusoria: al romper todo absolutismo se estaba precisamente junto a la realidad investigable.

En las ciencias particulares ocurrió, bien que con menos grandiosidad, algo análogo: se hizo ilusorio todo *supuesto absoluto*. Llegó a ponerse en duda, en psiquiatría por ejemplo, el dogma del siglo XIX: «las enfermedades mentales son enfermedades del cerebro»; en este respecto, la difusión del saber *fáctico*, eludiendo el peligro de una casi fabulosa *construcción* de los trastornos mentales basada en alteraciones cerebrales no conocidas, se llevó a cabo precisamente por el abandono de dogmas opresores.

La investigación continuó luego para conocer *hasta qué punto* las enfermedades mentales son enfermedades cerebrales, y aprendió a abstenerse de juicios generales anticipadores o apriorísticos: el hombre no era algo que estuviese ya captado; en cambio, se ensanchaba sumamente el conocimiento realista del hombre.

Así han surgido aquellas grandes y respetables figuras de investigadores que fueron tan inflexibles en la autocrítica como fecundos en sus descubrimientos.

Max Weber descubrió el error de que mediante la ciencia —por ejemplo, en economía política y sociología— se pueda averiguar y demostrar lo que se debe hacer. La ciencia metódica conoce hechos y posibilidades. Este objetivo debe reconocerse como válido; el hombre que investiga, en el acto del conocer mismo, debe suspender sus valoraciones —especialmente esos deseos, simpatías y antipatías que en el camino hacia el conocer dan impulsos fecundos y hacen clarividente la mirada—, para deshacer una y otra vez las desfiguraciones y parcialidades que proceden de

ellas. La ciencia es solo recta como «ciencia no valorativa». Pero, por su parte, esta ciencia no valorativa está todavía, como mostró Max Weber, dirigida por valoraciones en la elección de problemas y objetos, si bien se halla, a la vez, en condiciones de adivinar la razón de ellos. La pasión por valorar —que posee la primacía para la vida y que es también el fundamento de que exista la ciencia— y el dominio de sí mismo, obtenido por la suspensión de las valoraciones al conocer, constituyen, ambos a la vez, la fuerza del investigar.

Tales experiencias en la ciencia condujeron a la posibilidad de un saber concreto totalmente determinado y al mismo tiempo a la imposibilidad de hallar en la ciencia lo que en la filosofía de entonces se había esperado en vano. Quien había buscado en la ciencia la razón de su vida, la guía de sus actos, el ser mismo, debió de quedar desengañado. Se trataba de volver a encontrar el camino *hacia la filosofía*.

Nuestro filosofar actual está sujeto a las condiciones impuestas por esta experiencia de la ciencia. El camino desde la desilusión provocada por una *filosofía inválida* hasta las *ciencias reales*, y de las ciencias, de nuevo, a *una filosofía auténtica*, es de tal naturaleza, que debe configurar la manera posible de filosofar hoy. Antes de esbozar el camino de vuelta a la filosofía, interesa puntualizar que de ninguna manera existe una relación perfectamente clara entre la filosofía presente y la ciencia positiva.

Por lo pronto, los *límites de la ciencia* serían claros si se dejaran determinar concisamente:

a) *Conocimiento real*[2] científico no es *conocimiento del ser*. El conocimiento científico es particular, sobre objetos determinados, no sobre el ser mismo juzgado.

Por tanto, y precisamente mediante el saber, la ciencia obtiene de modo filosófico el saber más decisivo en torno al no saber, esto es, al no saber de lo que el ser mismo es.

b) El conocimiento científico no puede dar *ningún objetivo* para la vida. No establece valores válidos. Como tal no puede dirigir.

Remite, mediante su claridad y su decisividad, a otro surgimiento originario de nuestra vida.

c) La ciencia no es capaz de responder a preguntas sobre su *propio sentido*. El que la ciencia exista se basa en impulsos que, por su parte, no pueden ser demostrados científicamente como verdaderos ni como integrantes del *deber-ser*.

Al mismo tiempo que las limitaciones de la ciencia, se han puesto en claro el significado positivo y la *indispensabilidad de la ciencia para la filosofía*.

En primer lugar, la ciencia, que en los nuevos siglos había llegado a ser metódica y críticamente pura —si bien solo rara vez plenamente realizada por los investigadores—, aportó, mediante el *contraste* con la filosofía, la posibilidad de conocer y superar, por primera vez, la turbia *mezcla* de filosofía y ciencia.

El camino de la ciencia es ineludible para la filosofía, porque solo el conocimiento de este camino impide que, dentro del filosofar, se siga manteniendo —y precisamente de un modo impulcro y subjetivo— el conocimiento real, que tiene su lugar en la investigación metódica más exacta.

Por el contrario, la claridad filosófica es ineludible para la vida y para la pureza de la ciencia más auténtica. Sin filosofía, la ciencia no se comprende a sí misma; y hasta los investigadores, aunque durante algún tiempo puedan proseguir la conquista de los conocimientos de los grandes pensadores, sin embargo, tan pronto quedan perplejos al faltarles la filosofía, abandonan, en general, la ciencia.

Ahora bien: si, por una parte, la filosofía y la ciencia no son posibles la una sin la otra, y si, por otra parte, no deben subsistir las turbias mezclas, la tarea actual consistirá en realizar la unidad de ambas después de la separación. El filosofar no puede ser opuesto al pensar científico ni idéntico a él.

En segundo lugar, las ciencias que investigan y proporcionan, por tanto, conocimiento concluyente de objetos, nos conducen por sí solas ante el hecho de los fenómenos. Con ellas aprendo, en primer término, a saber claramente: «así es». Al faltarle un conocimiento actual y directo de las

ciencias, el filósofo queda sin un conocimiento claro del mundo, como ciego.

En tercer lugar, debe el filosofar, que evidentemente no es fanatismo, sino búsqueda de la verdad, recoger en sí *la actitud o forma de pensar científica*. En la actitud científica es característico el sistemático discernimiento entre lo sabido concluyentemente —el saber con el saber del camino que a él lleva— y el saber con el saber de los límites de los sentidos en los cuales vale. La actitud científica es, además, la disposición del investigador para soportar toda crítica en su posición. Para el investigador la crítica es condición de vida. Ninguna duda será estéril si la usa como medio para probar su conocimiento. La experiencia de la crítica injustificada actúa fecundamente en todo investigador auténtico. Quien se sustrae a la crítica no desea propiamente saber. La pérdida de la actitud científica y de la forma de pensamiento es, al mismo tiempo, la pérdida de la veracidad del filosofar.

Todo actúa juntamente; la filosofía se liga a la ciencia. La filosofía abarca las ciencias de tal modo que su más propio sentido se hace realmente presente.

Conviviendo con las ciencias, la filosofía rompe el dogmatismo (ese oscuro sucedáneo de la filosofía) que crece siempre en las ciencias. Pero se convierte, ante todo, en la garantía consciente de la cientificidad contra la hostilidad a la ciencia. Vivir filosóficamente es inseparable del carácter que la ciencia desea sin restricción.

Al mismo tiempo que este esclarecimiento de los límites y del sentido de las ciencias, se fue gestando *la independencia del surgimiento originario filosófico*. Solo por el hecho de que todo aserto precipitado en el luminoso ámbito de las ciencias queda expuesto a la agudeza crítica de su luz, conservando, sin embargo, la autonomía; solo por eso, *la filosofía una y primigenia* empezó a actuar en sus grandes manifestaciones. Fue como si un texto conocido desde hacía tiempo saliera del olvido y regresara a la actualidad, como si verdaderamente se estuviese aprendiendo ahora a leerlo con ojos recién abiertos, por vez primera. Fueron tan nuevos en la actualidad Kant, Hegel, Schelling, Nicolás de Cusa, san Anselmo, Plotino, Platón y otros, que se supo la verdad de las palabras de Schelling: que la

filosofía es un «secreto a voces». Se pueden *conocer* los textos, copiar exactamente las construcciones del pensamiento y, sin embargo, no *comprender*.

Gracias a este surgimiento originario se averigua lo que ninguna ciencia nos enseña. La filosofía no puede llegar a existir realmente solo en el modo de pensar científico y en el saber científico. La filosofía exige *otro pensar*, un pensar que en el saber me recuerda al mismo tiempo lo que hago despierto, lo que me trae hasta mí mismo, lo que me cambia.

Pero con el nuevo descubrimiento del surgimiento originario filosófico en las antiguas tradiciones se mostró, al mismo tiempo, la *imposibilidad* de encontrar *la verdadera filosofía como acabada en el pasado*. La filosofía antigua no puede ser, tal como era, la nuestra.

Vemos en ella el punto de partida histórico de nuestro filosofar y desarrollamos el pensamiento estudiándola, porque este despierta a la luz solo en trato con los filósofos antiguos; el pensar filosófico existe, sin embargo, *siempre originariamente* y debe realizarse en toda época bajo las nuevas condiciones.

En las nuevas condiciones, el desarrollo de las ciencias puras, examinado por nosotros, es bastante sorprendente. La filosofía no puede continuar siendo *ingenua durante más tiempo* y a la vez permanecer como verdadera. Hubo una unidad ingenua de filosofía y ciencia que fue cifra[3] incomparablemente enérgica y verdadera de su situación espiritual, pero que ahora no es posible sino como una sombría mezcla que, por tanto, debe se superada radicalmente. Por eso aumentó la concienciabilidad mediante la autocomprensión de la ciencia, así como de la filosofía. La filosofía debe realizar, junto con la ciencia, el pensar filosófico procedente de otro surgimiento originario distinto al científico.

La filosofía actual, por tanto, quizá pueda comprender a los presocráticos en su sublime grandeza; pero, aunque experimente su insustituible impulso, no puede seguirlos. Tampoco puede permanecer en la profunda ingenuidad de cuestiones filosóficas infantiles. Debe encontrar caminos indirectos y verificaciones, en medio de la compleja realidad y de su multiplicidad, para conservar la profundidad —profundidad que los niños, de todos modos, pierden la mayoría de las veces al hacerse mayores

—. Sin embargo, de ningún modo esta realidad puede permanecer auténtica y convertirse en totalmente actual sin la ciencia.

Lo surgido originariamente nos habla desde los textos antiguos, pero no pueden aceptarse sus doctrinas. La comprensión histórica de las grandes figuras del pasado se diferencia de la apropiación de *lo que siempre es actual* en toda filosofía. Pues, en primer lugar, esta apropiación llega a ser, por su parte, el fundamento de la posibilidad de la comprensión histórica de lo lejano, y también de lo que para nosotros se ha convertido en extraño.

El filosofar contemporáneo se ha hecho consciente mediante su propio surgimiento originario, y este no puede desenvolverse ni descubrirse solo mediante la ciencia.

La búsqueda de la *realidad* se realiza mediante el *pensar* como *acción interior*. Junto a todas las cosas existe este pensar, que, trascendiendo de sí mismo, tiende a su propia realización.

Esta realidad *no* puede considerarse, como en las ciencias, como un *contenido determinado del saber*. La filosofía no puede mostrar ya, por más tiempo, una doctrina de la totalidad del ser en forma de unidad subjetiva.

Esta realidad tampoco puede estar presente en meros *sentimientos* vivos. La realidad solo se alcanza en el pensar, con él y por él.

El filosofar, a fuerza de pensamiento, insta y empuja hasta allí donde *el pensar* se convierte *en la experiencia de la realidad misma*. Y, no obstante, para llegar ahí yo debo pensar siempre, sin estar ya realmente en este pensar en cuanto tal. En el camino del pensar *provisional preparatorio* experimento un *más-que-pensar*.

La *objetivación metódica de este pensar* es la filosofía. Para ofrecer un concepto de esta no puedo ni dar un cuadro sinóptico acerca de las obras que circulan hoy con el nombre de filosofía de la existencia, ni un cuadro sinóptico de mi propia filosofía. Solo puedo mostrar, a modo de ejemplo de lo que se trata, algunos pensamientos fundamentales. Voy a exponer, pues, las cuestiones siguientes:

En la primera lección, el problema respecto al *ser* en sentido de vastísimo *espació* de lo abarcador, desde el que nos viene lo que para nosotros es siempre *ser*.

En la segunda lección, la cuestión respecto a la *verdad* en el sentido de *camino* hacia el ser que nos llega.

En la tercera lección, la cuestión respecto a la *realidad* en el sentido del ser como *meta* y *surgimiento originario* donde todo nuestro pensar y nuestra vida hallan descanso.

EL SER DE LO ABARCADOR

La primera respuesta a la cuestión del *ser* surge de la siguiente *experienciafundamental*.

Lo que para mí deviene siempre objeto es un ser *determinado* entre otros, y solo un *modo* del ser. El acto de pensar el ser, por ejemplo, como materia, como energía, como espíritu, como vida, etcétera —se han ensayado todas las categorías pensables—, acaba por mostrarme siempre que he convertido en absoluto un modo determinado del ser que aparece en la totalidad de este, hasta conferirle la condición del ser-mismo. Ningún ser conocido es el *ser*.

Vivimos continuamente en un horizonte de nuestro saber. Sin embargo, vamos más allá, abarcando la perspectiva que hay detrás del horizonte y que se nos rehúsa. Pero no logramos ningún punto de vista en el que acabe el horizonte limitador y desde el cual podamos abarcar el todo sin horizonte y cerrado, que por tanto ya no seguiría señalando hacia otra cosa, y tampoco alcanzamos una serie de puntos de vista con cuya totalidad —como ocurre en un periplo— podamos obtener el único ser cerrado mediante un movimiento de uno a otro horizonte. El ser queda para nosotros *sin cerrar* —, nos arrastra por todos lados hacia lo ilimitado. Y, no obstante, queda siempre como un ser determinado que nos viene al encuentro.

Así es el proceso de nuestro progresivo conocer. Mientras reflexionamos sobre este proceso nos preguntamos por el *ser mismo* que, sin embargo, parece *retroceder* siempre ante nosotros con el manifestarse de todas las apariencias que nos viene al encuentro. A este ser llamamos *lo abarcador*, pero no es el horizonte en el que reside nuestro saber particular, sino lo que jamás se hace visible ni siquiera como horizonte; más bien es aquello de lo que surge todo nuevo horizonte.

Lo abarcador es lo que siempre se *anuncia* —en los objetos presentes y en el horizonte—, pero que *nunca* deviene *objeto*. Es lo que nunca se presenta en sí mismo, mas a la vez aquello en lo cual se nos presenta todo lo

demás. Al mismo tiempo es aquello por lo que todas las cosas no son solo lo que parecen inmediatamente, sino por lo que quedan transparentes.

Con este primer pensamiento realizamos una *operación filosófica fundamental*. Deseamos liberarnos con él del lazo (que siempre se reproduce en otra forma) entre nuestra conciencia del ser y un saber. Es un pensamiento sencillo, pero de tal linaje que, a la vez que abre ante nosotros una gran perspectiva, parece irrealizable.

Pues estamos tan ligados a la forma de nuestro pensar que, siempre que deseamos conocer, debemos hacer de las cosas objetos determinados en nosotros. Si deseamos pensar lo abarcador, deviene para nosotros *objetivo*: lo abarcador es el mundo; lo existente que somos es la conciencia general. Mientras pensamos claramente lo abarcador cumplimos un acto que precisamente debe llegar a superarse en su pensar. No podemos tener ante nosotros, durante más tiempo, ningún objeto que equivalga a lo abarcador si buscamos en lo abarcador el fundamento de todo; pero cuando lo pensamos, lo pensamos, sin embargo, inevitablemente con la ayuda de determinaciones del ser. Estas deben desaparecer en la actuación del pensamiento cuando lleguemos a descubrir el ser mismo, que no es ya un ser determinado.

Todo juicio que se refiera a lo abarcador contiene en sí, pues, un absurdo. Y si fuera posible —lo que, en efecto, es una actuación fundamental del filosofar— pensar en forma de objetividad algo que no es objetivo, todo juicio sería inevitablemente equívoco: en vez de descubrir un pensamiento analógico completo de lo abarcador se tendría, con la literalidad de los juicios aislados, un saber aparente de lo abarcador en su totalidad.

Lo que en el sentido del conocer común no parece realizable sin contradicción lógica es, sin embargo, realizable filosóficamente como *aclaración de la conciencia del ser*, que no es comparable con ningún saber determinado. Penetramos en el *vastísimo espacio de lo posible*. Todo ente conocido por nosotros como tal logra profundidad por referencia a este espacio, se dirige a nosotros como anunciador del ser, sin serlo en sí mismo.

Hay que *aclarar de nuevo* qué es lo *abarcador*. Hay que lograr el lenguaje con el que más tarde puedan formularse claramente las cuestiones

fundamentales sobre la verdad y la realidad en general. El desarrollo fundamental de estos preliminares del filosofar es una de las tareas de la lógica filosófica. Basten aquí unas cuantas indicaciones esquemáticas que definan el sentido de algunas palabras para lo abarcador (será menester que las tengamos presentes en la lección siguiente), a saber: las palabras mundo, conciencia en general, existente, espíritu, trascendencia.

Lo abarcador en su unidad —hablo así de ello para aclararlo en su contenido— se divide en *modos de lo abarcador* mediante la objetividad de determinados fenómenos. Estos modos se nos aparecen distintos en tanto seguimos los pasos del pensar.

Primer paso:

Kant comprendió que el *mundo* nunca deviene objeto para nosotros, sino que es solo una idea; es decir, que todo lo que podemos conocer es *en* el mundo, nunca *el* mundo; y que si deseamos conocer el mundo como supuesta totalidad existente en sí incurrimos en contradicciones —antinomias— irresolubles.

Kant comprendió, además, cómo toda objetividad se halla para nosotros sujeta a las condiciones de la *conciencia pensante* (así la unidad del dato objetivo se halla bajo las condiciones de esta unidad primera que suscita la unidad de la conciencia en general); o con otras palabras: que todo *ser para nosotros* es fenómeno del *ser en sí*, como se representa a la conciencia en general que abraza para nosotros todo ser. Los desarrollos de la *deducción trascendental* corresponden a la conciencia del ser: producen e iluminan el saber de todos los seres del mundo fenoménico mediante la interiorización de lo abarcador de la conciencia en general.

Así pues, lo abarcador se presenta de dos modos.

Lo abarcador en lo que se revela el *ser mismo se llama* mundo. *Lo abarcador que yo* soy *y que* somos nosotros *se llama* conciencia en general.

Segundo paso:

Lo abarcador que *yo soy* no se agota con la conciencia en general. Soy yo como *existente* quien es portador de la conciencia. El retorno a la realidad cumple el paso de la mera conciencia al existente real, al existente

que tiene principio y fin, que en su ambiente se fatiga y lucha, se cansa y cede, goza y sufre, tiene esperanza y angustia, y además yo no soy solo existente, sino que soy real como *espíritu*, en cuya totalidad ideal puede acogerse todo lo que es pensado por la conciencia y lo que es real como existente.

Tercer paso:

Estos modos de lo abarcador constituyen todos juntos, sin duda, lo presente. Abarcan la inmanencia, como lo que yo soy —existente, conciencia en general, espíritu— y como lo que deviene objeto para mí —mundo—. La cuestión ahora es saber si esta *inmanencia se basta* o remite a otra cosa. De hecho, el salto de la inmanencia lo ejecuta el hombre y precisamente de una vez: del mundo a la *divinidad* y del existente del espíritu consciente a la *existencia*. *Existencia* es el ser-mismo que se refiere a sí mismo y, por tanto, a la trascendencia mediante la que se sabe producida y en la que se funda.

La distinción de lo abarcador se basa en la separación de estos tres pasos, que ya hemos indicado; *en primer lugar*, de lo abarcador en general a la distinción de lo abarcador que *somos nosotros*, y de lo abarcador que es *el ser mismo: en segundo lugar*, de la inmanencia a la trascendencia.

Esta distinción no significa ninguna deducción necesaria a partir de un principio, sino un *pasar los límites* respectivos. Significa un asumir modos en los que el ser deviene originariamente presente.

Reflexionemos sobre el sentido de lo debatido hasta ahora. El esclarecimiento de lo abarcador y de los modos de lo abarcador, si se consigue, tiene un efecto que se transmite al sentido de todo conocer. Pues de este modo se aclaran *posiciones filosóficas*, por razón de las cuales nada queda intacto en nuestra esencia:

1. La operación filosófica fundamental *transforma mi conciencia del ser*. El ser en su totalidad no es comprensible conceptualmente mediante una *ontología*, sino que es solo concebible como el espacio abarcador y como el espacio en que nos vienen todos los seres. En la ontología se pensaba al ser como una serie de objetos o de unidades significativas; después de Kant, se

ha rechazado toda ontología. Permanecen los espacios en los que debemos hallar qué es el ser. Para la ontología era todo solo esto, lo que está en el ser pensado; para el filosofar todo está penetrado, al mismo tiempo, de lo abarcador, o está como perdido. La ontología aclaraba lo significado en los juicios del ser mediante la atribución a un primer ser: el filosofar realiza una aclaración de lo abarcador en la que todo lo que se puede aprehender en juicios tiene fundamento y surgimiento originario. La ontología buscaba una aclaración objetiva; es decir, la ontología mostraba lo que es evidente en la actividad inmanente del pensamiento; el filosofar capta al ser de un modo indirecto en el pensar trascendente. Un símil para el sentido de la ontología es la tabla clasificadora de categorías estáticas; un símil para el sentido de la aclaración de lo abarcador es un entrelazado dinámico de coordenadas explicativas.

2. La complejidad con que se nos ofrece el ser da al *conocer*, por una parte, un progreso ilimitado respecto a lo que deviene objeto, un avanzar libre; pero, por otra parte, le pone en lo abarcador un límite insuperable, irremontable, por el que se acelera, al mismo tiempo, el sentido del conocer.

En el esclarecimiento de los modos de lo abarcador surge necesariamente una serie de *ontologías aparentes*, de las que nos servimos, pues su conceptualidad nos da el lenguaje. Sin embargo, su sentido ontológico se pierde en el movimiento del pensar filosófico al mismo tiempo que deja surgir, en lugar de un saber de algo, más bien la actualidad de un espacio peculiarmente coloreado e ilimitado.

Esto tiene un significado de gran trascendencia, sobre todo el *conocimiento de la realidad del hombre*. Lo abarcador que soy como existente y espíritu deviene objetivo y con ello objeto de investigación como realidad mundana del existente y del espíritu humano. Pero la ciencia del existente y la ciencia del espíritu no son un saber de lo abarcador; constituyen, más bien, un saber de un fenómeno cuyo ser somos, o podemos ser, nosotros mismos, y hacia el cual se nos abren dos accesos opuestos ligados el uno al otro: a través del saber del ser como fenómeno y a través de su devenir íntimo.

Todos los modos de lo abarcador se vienen abajo, por así decir, en cuanto se convierten en objetos de investigación y no deben ser más que esto; se les apaga el alma tan pronto como se convierten en objetos de investigación visibles y cognoscibles. Qué carácter de realidad tiene el objeto de un conocimiento científico es, en todo caso, una cuestión que ha de plantearse.

Negativamente, es fácil decir:

Ninguna *antropología* nos descubre qué es realmente lo existente viviente del hombre. Lo existente viviente, que somos nosotros mismos como abarcadores, tiene lo biológicamente desde sí cognoscible solo como una perspectiva, o lo utiliza como medio. Nos movemos investigando en lo abarcador, que somos nosotros, por cuanto hacemos objeto a nuestro existente, en el que ejercemos efecto y con el que hacemos esto, tenemos que oírle decir que nunca se nos da en la mano, fuera del caso en que podamos destruirlo *in toto* como incomprendido.

Ninguna teoría del arte**[4]** capta como ciencia qué es propiamente la realidad del arte; es decir, lo que en el arte se experimenta y produce como verdad. Lo que concretamente se llama «expresión» y se refiere a un «sentimiento vital» o a un carácter es en sí participación de un surgimiento originario, y es abarcadora realidad.

Ninguna *ciencia de la religión* (historia de la religión, psicología de la religión, sociología de la religión) capta qué es realmente la religión. La ciencia puede conocer y comprender la religión sin que el investigador sea religioso o crea en ella. La fe real no es algo que se pueda saber.

Lo abarcador me mantiene libre frente al espíritu de saber o aptitud sabedora**[5]**. Pero lo sabido, si mantengo el contenido del saber para la realidad misma, me conduce en cierto modo alrededor de la realidad. La tarea filosófica dentro de toda ciencia consiste en desarrollar positivamente lo que se llega a conocer. Toda organización fundada en mi saber no puede prescindir de lo invisible abarcador: así, el tratamiento médico basado en la vida inescrutada, la transformación regular de lo existente humano sobre las bases de la creencia real, jamás escrutada, y de la abarcadora esencia en el rango de los hombres. Por tanto, toda verdadera organización se conduce por este abarcador que, sin embargo, no excluye de ningún modo el

conocimiento. A pesar de todo, el saber que nos es posible no llega a ser eliminado por la conciencia de lo abarcador. Con más frecuencia este saber se capta, junto con su relatividad, en una nueva profundidad, puesto que su ilimitado movimiento se introduce en un espacio que nunca es conocido verdaderamente, pero que se hace presente como algo que ilumina interiormente, en cierto modo todo lo sabido.

Ningún ser conocido es el ser. Lo que sé de mí no es propiamente idéntico a mí mismo. Lo que conozco como ser no es nunca el ser en sí. Todo ser de conciencia es un ser devenido, como tal una comprensión particular; pero también, y al mismo tiempo, encubridor y restrictivo. Es preciso romper, de nuevo, este encierro; pero solo se puede encontrar un contenido en la ruptura mediante un apoderamiento sin reservas y concreto del conocimiento que es siempre particular.

3. Constituye una decisión fundamental el hecho de tener o no presente en el filosofar la *totalidad* de los modos de lo abarcador. Parece posible aprender al ser verdadero en uno o más modo singulares —en el mundo, en la conciencia en general, en lo existente o en el espíritu—. En cada caso surgen falsedades peculiares y pérdidas de realidad.

Pero dentro de este género de decisiones, la que más profundamente opera es la de si negaré el *salto* que lleva desde la totalidad de la *inmanencia* a la *trascendencia*, o si haré de la ejecución de este salto el punto de partida del filosofar.

Es el salto que conduce desde todo aquello que existe como experimentable temporalmente y como intemporalmente susceptible de saberse (y que, por tanto, permanece siempre solo como apariencia) hacia el ser mismo que es real y eterno (y que, por consiguiente, no se llega a saber en lo existente temporal, aunque también para nosotros se convierte en discusión en tal existente temporal).

Es el salto de lo abarcador que *somos* como existente, como conciencia, como espíritu, a lo abarcador que *podemos ser* o realmente somos como existencia. Y se da con ello, al mismo tiempo, el salto de lo abarcador que reconocemos como mundo a lo abarcador que es el ser en sí mismo.

Este salto decide acerca de mi libertad. Pues la libertad solo existe con la trascendencia y por medio de la trascendencia.

Es cierto que hay algo ya *en la inmanencia* que se parece a la *libertad*: cuando no identifico lo abarcador que soy como existente y espíritu con su cognoscibilidad. Pero es solo una libertad relativa la de quedar abierto para este abarcador de existente y espíritu.

Verdaderamente existe también *la libertad del pensar*, que se eleva a la libertad absoluta de poder abstraer; es una libertad del *no*. Pero la libertad positiva tiene otro origen que el pensar. Surge solo en la existencia mediante el salto. Y esta libertad sucumbe si la facultad de abstracción del pensar se extiende a la libertad misma y a la trascendencia. No puedo hacer abstracción de mí mismo como existencia posible —y por tanto tampoco de la trascendencia— sin traicionarme y hundirme en el vacío.

Pues la *libertad de la existencia* se da solo *como identidad con el surgimiento originario en el que* encalla *el pensar. Esta libertad desaparece en el momento en que yo, anulando el salto, resbalo de nuevo, al otro lado, en la inmanencia: aproximadamente, en los ilusorios pensamientos de un proceso total necesario y cognoscible (del mundo, de lo existente, del espíritu) ante el que abandono mi libertad*.

Aquí, en este salto a la trascendencia se captan en pensamientos, por tanto, las decisiones fundamentales de mi esencia misma, las decisiones fundamentales de su realidad.

El filosofar en los modos de lo abarcador depende de una *resolución*. Es la resolución de la voluntad del ser para liberarse de todo saber determinado del ser, después que me he apropiado de su significado; por eso en la verdad puede venir a mí el ser mismo.

Es la resolución de escuchar, en vez de aquietarme en una satisfacción del saber del ser, lo que me habla en un espacio ilimitado, infinito, que abarca todos los horizontes, de percibir las luces anunciadoras que muestran, advierten, atraen y quizá proclaman lo que existe.

Es la resolución de cerciorarme de mí en los reflejos del ser que aparecen como mutaciones del ser, y no evitar este camino de la inmanencia, único accesible para mí, ya que sin ella no puedo penetrar en el fundamento de la existencia posible que soy, la base segura para la trascendencia que me soporta.

Es la resolución de, en vez de obtener un límite engañoso en una doctrina del ser, llegar a ser yo mismo, como fenómeno histórico, junto con el otro «mismo»[6], en lo siempre abierto abarcador.

Los modos de lo abarcador esclarecen un rasgo esencial en la posibilidad del *hombre*.

Desearíamos ver el *ideal del hombre*. Desearíamos reconocer en el pensamiento lo que debemos ser y podemos ser en nuestro oscuro fondo. Es como si halláramos representada en una imagen una certidumbre de nuestra esencia mediante la claridad de la idea del ser humano en el ideal.

Pero toda forma pensada y visible del ser humano carece de validez universal. La forma es solo un aspecto de la existencia histórica, no esta misma. Y cada forma de una posible perfección humana se manifiesta para nuestro pensamiento como frágil en sí y como insuscriptible de consumación en la realidad.

Por tanto, es cierto que nos conducimos por ideales. Son como boyas en nuestra marcha; pero no nos permiten ninguna detención, como si en ellos estuvieran la meta y la paz.

Los ideales, como todo lo objetivamente cognoscible, están encarnados en lo abarcador. Más allá de todos los ideales —aunque en su camino y siempre apoyado en ellos— el filosofar muestra en lo abarcador el espacio que queda. Es propio del ser humano el poder adquirir *conciencia de esa inmensidad*, porque lo abarcador nos conserva *la propia posibilidad*. Existimos, en verdad, solo porque continuamente comprendemos lo que nos es cercano, a la luz de los ideales que nos son accesibles. Pero el pensar lo abarcador, a la vez que amplía el espacio, abre el alma a la percepción del surgimiento originario.

Pues la esencia del hombre no reside ya en un ideal fijo, sino, en primer lugar, en sus complejas tareas mediante cuya realización penetra él en el surgimiento originario de donde procede y al que vuelve.

En primer lugar, la esencia del hombre no concluye en lo cognoscible de él antropológicamente como una esencia viva en el mundo existente. No se agota tampoco en las relaciones de su *existente*, de su conciencia, de su espíritu. Él es todo esto y se pierde o perece si queda suprimido uno de estos modos de su esencia.

Pero si nosotros, como *existentes* finitos y temporales, permanecemos envueltos en las cosas que nos encubre, si inquietos por el momento debemos contentarnos con lo provisional, en nosotros existe una oculta profundidad que deviene sensible en los momentos sublimes; algo que, penetrando en todos los modos de lo abarcador, precisamente por su medio, deviene cierto para nosotros.

Schelling lo llama nuestra «participación cognoscitiva en la creación» —como si hubiéramos estado presentes con nuestra esencia en el surgimiento originario de todas las cosas y lo hubiéramos olvidado en la angustia de nuestro mundo—. En el filosofar nos hallamos en camino de despertar el recuerdo, mediante el que retornamos a la esencia originaria. El hecho de hacerse presente lo abarcador constituye el primer paso, todavía negativo, para la ruptura de la estrechez de nuestra vida.

Con esto, sin embargo, está indicado solo lo *abstracto* en la *inmensidad y profundidad*. ¿Quedan estas, quizá, vacías o se nos revela en ellas realmente *el ser*? La conciencia de la inmensidad como tal no nos da, sin embargo, ningún contenido, solo el impulso. Después de la irrupción en el espacio de lo abarcador hay, por tanto, una doble posibilidad:

Por una parte, desciendo a la inmensidad de lo infinito: yo estoy en la *nada*, ante la que soy lo que puedo ser *solo mediante mí mismo*. Si este pensamiento no actúa destructivamente sobre mi problemática esencia, de modo que pierda al fin toda conciencia del ser, entonces actuará fanatizándome para salvarme en una violenta conmoción, en algo determinado, particular, ciego ante lo abarcador, ante la nada.

O bien, la conciencia de la inmensidad produce una ilimitada capacidad de ver y disposición de aceptación. En lo abarcador y el ser viene hacia mí desde todos los surgimientos originarios. Yo mismo me soy dado.

Ambas cosas son posibles. Encuentro la nada en la pérdida sustancial de mí mismo. Encuentro la plenitud de lo abarcador en el llegar a serme dado.

Ninguna de esas dos cosas puedo obtenerlas por la fuerza. Solo voluntariamente puedo ser honrado, puedo prepararme y puedo recordar.

Si nada viene hacia mí, si no amo nada, si no se manifiesta mediante mi amor lo que existe, y por ello no llego a ser lo que soy, quedo, al fin, como un existente de sobra que solo se utiliza como material. Pero, porque el

hombre no es solo medio, sino, al mismo tiempo, objetivo final, el filósofo, ante esa doble posibilidad, en medio de la constante amenaza de la nada, desea la realización que se deriva del surgimiento originario.

LA VERDAD

Verdad… Esta palabra tiene un encanto incomparable. Parece prometer lo que verdaderamente nos llega con ella. La infracción de la verdad envenena todo lo que se haya podido ganar mediante tal infracción.

La verdad puede provocar dolor, puede llevarnos a la desesperación. Pero puede satisfacernos profundamente —solo mediante el *ser verdad*, independientemente de su contenido—, pues la verdad existe.

La verdad alienta; una vez que se ha comprendido, surge el impulso de seguirla irresistiblemente.

La verdad sostiene: existe en ella una indestructibilidad que la une al ser.

Pero qué es la verdad que nos atrae tan fuertemente —no una verdad determinada, sino la verdad como tal—, esta es la cuestión.

La verdad existe —así pensamos, como si ello fuera evidente—. Oímos y expresamos verdades sobre cosas, acontecimientos y realidades que para nosotros están fuera de duda. Incluso confiamos en que la verdad se impondrá en el mundo.

Sin embargo, quedamos sorprendidos: difícilmente se observa una segura presencia de lo verdadero.

Las expresiones corrientes, por ejemplo, son, en su mayor parte, expresiones de la necesidad de un punto de apoyo; se prefiere mucho más una opinión fija, que nos libere de ulteriores pensamientos, que el peligro y la fatiga de un incesante y continuo pensar. Lo que se dice, además, es impreciso en su claridad aparente, y constituye, ante todo, la expresión de encubiertos intereses del *existente*. En la vida pública se confía tan poco en lo verdadero entre los hombres que, a veces, es preciso recurrir a un abogado para hacer prevalecer una verdad.

La pretensión de poseer la verdad se convierte también en un medio de lucha para que prevalezca lo falso. Los casos favorables de la verdad, y no

el ser-verdad como tal, son los que parecen decisivos. Y al fin surge algo inopinado que la hace sucumbir.

Todos estos ejemplos de verdad deficiente, en el campo sociológico y psicológico, no requieren referencia alguna al ser-verdad en cuanto tal cuando el ser verdad es válido en sí mismo y está separado de su realización. Sin embargo, la existencia de un ser-verdad en sí también puede llegar a ser dudosa. La experiencia de la imposibilidad de un acuerdo sobre lo verdadero —a pesar de todo deseo de claridad explícito y de toda abierta disposición—, especialmente allí donde el contenido de esta verdad es tan esencial para nosotros que todo parece basarse en él, porque es el fundamento de nuestra fe, puede convertirse en motivo de duda de la existencia del ser-verdad[7]. Es posible que lo verdadero, debido a su naturaleza, pueda sustraerse a la univocidad y unanimidad de las afirmaciones.

Verdades que dominan en la vida, y de las que muchos no pueden dudar, resultan falsas para otros. Oímos en nuestro mundo occidental afirmaciones categóricas de origen esencialmente distinto y divergentes las unas de las otras, y el rumor estruendoso de sus explosiones en fenómenos colectivos resuena a través de los siglos.

Frente a esta realidad se tiende, por otra parte, a sostener la opinión de que no existe la verdad. No se admite que la verdad exista por sí misma; se la hace derivar de cualquier otra cosa que es la condición de que la verdad sea tal verdad.

Por eso se da en la historia del pensar este vaivén: primero, la afirmación de una verdad absoluta; luego, la duda acerca de todo ser-verdad, y junto a ambas, el uso sofístico en boga de la verdad aparente.

La cuestión del ser-verdad es uno de los más graves problemas del filosofar; con el constante idear en torno a tal cuestión se oscurecen los encantadores rayos de la verdad.

Frente a tal confusión creemos tener rápidamente un fundamento seguro: aprehendemos la verdad unívoca en la *validez de las afirmaciones* que están consolidadas por una intuición dada y una evidencia lógica. Contra toda la sutileza dubitativa, encontramos, además, los objetos de las ciencias metódicamente exactas. Mediante nuestro intelecto,

experimentamos su evidencia necesaria y también el consentimiento realmente unánime respecto a sus resultados por parte de todo ser razonable. Existe un reino válido de la verdad, si bien angosto, delimitado con precisión, y es el reino de los conocimientos exactos para la *conciencia en general*[8].

El examen profundo de la estructura lógica del sentido de las afirmaciones —un campo de investigación científica y, precisamente, tanto más resolutivo cuanto más se matematiza (en la logística)— muestra siempre, sin embargo, que la apodíctica lógica se agota en la cosa misma. La verdad reside en lo que, por este análisis lógico, está contenido a veces en *las premisas*; la verdad es esencialmente tal por su *contenido*.

Este contenido, pues, o es empírico —evidente como la perceptibilidad, mensurabilidad, etcétera—, y entonces es aquello que ha de asumirse lógicamente, o bien, no es en modo alguno tan concluyentemente afirmativo para todos, sino surgido de orígenes esencialmente diversos de aquellos otros de los que proceden los contenidos absolutos que sostienen una vida —pero no todas las vidas del mismo modo— y que se comunican en *aserciones*.

Si la «conciencia en general», espacio de las ciencias, es para nosotros al mismo tiempo el espacio en que se hacen claros los juicios, sin embargo, su concluyente exactitud no es, de ningún modo, la verdad por antonomasia. La verdad, más bien, surge de *todos* los modos de lo abarcador.

La verdad que nos es esencial empieza precisamente allí donde cesa lo concluyente de la «conciencia en general». Topamos con límites allí donde nuestro existente y otro existente, aunque ambos figuran estar orientados a la verdad como verdad única y universalmente válida, no reconocen, sin embargo, esta verdad como tal. En tales límites, o bien entran en conflicto, y en esta lucha deciden la fuerza y la astucia, o bien se comunican los surgimientos originarios de la fe en la verdad, que se tocan sin poder aún identificarse y unificarse.

En tales límites habla otro ser-verdad. De todos los modos de lo abarcador, que somos nosotros, no solo de la *conciencia en general* a la que

pertenece todo juicio concluyente, sino de lo existente, del espíritu y de la existencia, resulta un peculiar sentido de la verdad.

Tengamos presente esta multiplicidad de la verdad:

del existente
del espíritu
de la existencia

Cómo saber y desear del *existente*, la verdad no tiene ni validez general ni certeza concluyente.

El existente desea, en cuanto tal, *conservarse* y engrandecerse: lo *verdadero* es aquello que fomenta al existente (la vida), lo que es útil; falso es aquello que perjudica, limita, paraliza.

El existente desea *su propia felicidad: verdadero* es el contentamiento de lo existente que se produce en su mundo circundante, como formación de este mundo y dentro de él.

El existente como conciencia o alma *se expresa*, se representa. *Lo verdadero* es la adecuada visibilidad de la interioridad de un existente; y lo verdadero es la adecuación de su conciencia a su inconsciencia.

Recapitulando: el existente concibe la verdad como lo conveniente, en primer lugar, para la conservación y engrandecimiento del existente; en segundo lugar, para su constante satisfacción; en tercer lugar, para la adecuación de la expresión y de lo consciente a lo inconsciente.

Este es el concepto de verdad del pragmatismo. Todo lo que existe lo es como perceptibilidad y utilidad de la verdad, como materia, como medio y fin sin objetivo final. La verdad no reside en algo que subsiste en sí, ya conocido, o en algo cognoscible o incondicionado, sino en aquello que, aquí y ahora, nace de la situación del existente y de él se deriva. Puesto que el existente-mismo cambia según la diversidad de la estructura y, en consecuencia, del mudar del tiempo, solo hay verdad relativa, mudable.

Como *espíritu* la verdad no es, por otra parte, universalmente válida para la evidencia del intelecto.

La verdad del *espíritu* se afirma mediante el pertenecer a una totalidad que se esclarece a sí misma y se limita. Esta totalidad no se puede llegar a

saber objetivamente; solo se comprende en este movimiento de pertenecer mediante el cual el existente y la cognoscibilidad entran en contacto.

El espíritu, en la comprensión del ser, sigue las ideas de totalidad que están presentes como símbolos; esas ideas lo mueven como impulsos, aportan coherencia a su pensar como una sistemática metódica. Es *verdadero* lo que engendra totalidad.

En tanto que somos *conciencia en general* pensamos lo apodícticamente exacto; en tanto que somos *existente*, lo útil y dañoso; en tanto que somos *espíritu*, lo generador de la totalidad; pero esto no sucede de ningún modo con la seguridad de un acontecer natural. La mayoría de las veces, más bien, incurrimos en confusiones. En efecto, nos abrazamos con decisión solo al eventual sentido de la verdad, y al mismo tiempo tenemos conciencia del límite de todo sentido de la verdad *en la medida en que somos nosotros mismos*. Expresado de otra forma: la *pureza* de la verdad de cualquier otro surgimiento originario resulta, en primer lugar, de la verdad de la existencia.

La *existencia* se manifiesta como conciencia en general, existente, espíritu, cuyos modos puede contraponer a sí misma. Pero ella misma no puede ponerse fuera de sí, no puede saberse y al mismo tiempo ser lo sabido.

Por tanto, queda siempre en cuestión qué soy yo mismo; y, sin embargo, esta es la certeza que sostiene e informa a todas las demás. Lo que propiamente soy no deviene nunca mi posesión, sino que queda como mi poder ser. Si yo lo supiera, dejaría de serlo, puesto que en mi *existente* temporal solo me conozco como ser abandonado. La verdad de la existencia puede, por tanto, basarse en sí misma incondicionalmente sin desear saberse. En las existencias superiores se nota esta carencia que renuncia y no obtiene ninguna imagen, ninguna visibilidad de su propia esencia.

Esta breve exposición muestra la multiplicidad del sentido de la verdad. *Comparemos* ahora los *sentidos de la verdad* que, vistos así, derivan de cada modo de lo abarcador como de un surgimiento originario propio:

1. La verdad del *existente está en funciones* de la conservación y engrandecimiento del existente. Se *confirma* en la práctica mediante la utilidad.

La verdad de la *conciencia en general* se afirma como *concluyeme rectitud*. Existe por sí misma; no es válida en virtud de otra cosa, para la que sería un medio. Se *acredita* en la evidencia.

La verdad del *espíritu* es convicción. Se *acredita* por ello, se convierte en la confirmación de su verdad.

La *existencia* experimenta la verdad en la *fe*. Donde no me es dado ningún efecto verificable de una verdad pragmática, ninguna certeza experimentable de la conciencia intelectual, ninguna oculta totalidad del espíritu, allí llego a la verdad en cuanto franqueo toda inmanencia del mundo, para volver de nuevo al mundo después de la experiencia de la trascendencia, bien al mundo exterior, bien a mí mismo. La verdad de la existencia se *acredita* como auténtica conciencia de la realidad.

2. Todo modo de la verdad se caracteriza por aquello que a veces *habla de él*. Con lo abarcador, con lo que estamos en comunicación, no es dado también el modo de la verdad.

Como *existente* habla una vida interesada, que tiene fin en sí misma, limitada, que lo pone todo bajo la condición de la exigencia del propio existente, y solo en este sentido siente antipatías y simpatías, y entra en sociedad con otros por este interés.

La comunicación es, en este caso, lucha o expresión de una identidad de intereses. No es ilimitada, sino que tiene una finalidad; se sirve de la astucia en su relación con el enemigo y con el posible enemigo latente en el amigo. Le interesa siempre el efecto concreto de lo dicho. Quiere persuadir, sugerir; quiere fortalecer o debilitar.

Como *conciencia en general* expresa el punto de vista del mero pensar. Es como el pensar en general, no como este existente o como el ser-mismo de la existencia.

La comunicación sobreviene mediante argumentos fundados y se dirige a lo universal. Busca la forma de la validez exacta y de lo concluyente.

Como *espíritu* expresa la atmósfera de una totalidad concreta, cerrada en sí misma, a la que pertenecen lo que habla y lo que entiende.

La comunicación se efectúa —bajo el signo de una unión permanente con el sentido de totalidad—, mediante la conducción de la idea, en la elección, la acentuación y referenciabilidad de lo dicho.

Como *existencia* habla el hombre tal cual es. Se vuelve a la existencia: un absoluto se dirige a otro absoluto.

La comunicación se efectúa en una lucha amorosa —no una lucha por el poder, sino por la ostensibilidad— en la que se despachan armas de todo género, pero en la que aparecen todos los modos de lo abarcador.

3. En todo modo de lo abarcador, que somos nosotros, está *una verdad enfrente de una falsedad*, y en cada uno surge al fin una *insuficiencia específica* que se abre paso hacia otra verdad más profunda.

En el existente está el júbilo de la vida que se realiza y el dolor del perderse. Pero, *frente a ambos*, surge la insuficiencia del mero existente, el fastidio de la repetición, el miedo en la situación límite del naufragio: todo existente lleva ya en sí la perdición. Qué sea la felicidad del existente, como incontrastable posibilidad, no podemos evidenciarlo con ninguna representación y menos con el pensamiento: no existe felicidad que dure y permanezca, no existe una felicidad que, aun comprendiéndose, se baste a sí misma.

En la *conciencia en general* se hallan el encanto de la exactitud concluyente y el no-soportar: por ende, también, la repulsa de la inexactitud. *Frente a ambas*, surge el desierto de la exactitud a causa de su infinitud e inesencialidad.

En el *espíritu*, la profunda satisfacción está en la totalidad, y el tormento en la continua imperfección. *Frente a ambas*, surge la inarmonía y la perplejidad ante la ruptura de la totalidad.

En la *existencia* está la fe y está la desesperación. *Frente a ambas*, se halla el deseo de descanso eterno, donde la desesperación se ha hecho imposible y la fe se ha convertido en contemplación; esto es, cumplida presencia de la cumplida realidad.

Los modos de los sentidos de la verdad que hasta ahora hemos examinado se hallan los unos junto a los otros y, sin embargo, no hemos encontrado, de ninguna manera, la verdad misma.

No obstante, los modos de los sentidos de la verdad no son un agregado sin relación. Están en *conflicto* ante inminentes posibilidades de coacción mutua. Toda verdad se transforma en una falsedad cuando, en contra de su

propia coherencia significativa, se hace dependiente de otra verdad y tolera que esta la violente.

Bastará un ejemplo: existe la cuestión de hasta qué punto la verdad de la conciencia en general —la certeza concluyente en el saber de todo lo experimentable— es útil para el existente; es decir, es verdadera, por tanto, para el existente. Si el saber de esta verdad universalmente válida en su efecto fuera siempre también el bien en el sentido del existente, no sería posible ningún conflicto y no habría ninguna distinción entre la verdad del existente y la verdad del conocer con validez universal. En efecto, *el existente se equivoca continuamente frente a la verdad universalmente válida*: la encubre, la suplanta, la suprime. No está perfectamente claro, en modo alguno, si a la larga se fomenta con ello al existente, o si surge finalmente su perdición. De cualquier manera, el aprehender y comunicar la verdad del conocimiento universalmente válido significa, ante todo, generalmente, una amenaza al propio existente: la verdad de la exactitud concluyente se hace falsedad en nuestro existente. La verdad puede aparecer en una voluntad de autoaislamiento del existente como una fatalidad condenable. A la inversa, los intereses de mi *existente* se convierten en una fuente de falsedad, ya que por medio de la *conciencia en general* me engañan haciéndome creer que soy lo que querría ser.

Mediante los *conflictos* se nos hace sensible lo específico de los sentidos singulares de la verdad —y, a la vez, en todo conflicto concebimos una fuente peculiar de posible falsedad—. Buscamos ahora superar tales conflictos, buscamos la *verdad misma*, pero de ningún modo la encontraremos en tanto demos preferencia a un *solo modo* de lo abarcador como si fuera la verdad auténtica. Alternativamente tenderemos al prejuicio de convertir en absoluto *un* abarcador u otro: así, unas veces le toca al *existente*, como si aquello que fomenta la vida constituyese el fin último y se pudiera tomar sencillamente, como incondicional; otras, a la *conciencia en general*, al intelecto, como si en lo sabido exactamente se posesionara del ser mismo y no tomara solo una perspectiva —un cono de luz en la oscuridad— dentro de la realidad que todo lo abraza; otras al espíritu, como si la idea fuera real y se bastara a sí misma; otras, en fin, a la *existencia*, como si pudiera bastarse un ser por sí, mientras que, ciertamente, en igual

medida que existe como ser-mismo, procede de otro y se ve remitido al otro. En el aislamiento de un sentido único de la verdad, esta no puede permanecer verdad.

El hecho de que todos los modos de los sentidos de la verdad *se unan en la realidad* de nuestra humanidad, y de que el hombre exista en función de todos los surgimientos originarios de tales modos, nos lleva a una verdad *única* en la que no se pierde ningún modo de lo abarcador. Y la claridad sobre la multiplicidad de los sentidos de la verdad trae también la cuestión de la verdad *una* a un punto donde se hace posible la extensión del panorama y donde una respuesta simple se hace imposible a pesar de la creciente urgencia de lo Uno.

Si se nos hiciera presente, la verdad una debería penetrar a través de todos los modos de lo abarcador, debería encadenarse con todos en una unidad de lo actual.

Que esta unidad para nosotros no la obtenemos mediante una concebible armonía de la totalidad, en la que todos los modos de lo abarcador tienen su puesto suficiente y al mismo tiempo limitado, sino que permanecemos en el movimiento y vemos nuevamente destruida toda la forma armónica de lo verdadero que se está estabilizando, y que, por consiguiente, debemos *buscar* siempre esta unidad, son hechos que constituyen una *situación fundamental* de nuestra realidad. Nuestro saber desea, a veces, seducirnos, *aislarnos en la conciencia* de aquello que tenemos por real y verdadero según un orden científico. Pero, en el transcurso del tiempo, nos sorprenden nuevas experiencias, nuevos hechos. También nuestra conciencia del saber debe transformarse ilimitadamente, pues, como dice Hegel, la verdad está aliada con la realidad contra la conciencia.

Saber lo que sea una verdad única solo sería accesible junto con su contenido —no como una verdad formal y de cierta especie—, y, por tanto, en una forma que concentrara todos los modos de lo abarcador.

Lo que sea una verdad *única* no podremos aprehenderlo en ninguna totalidad sabida. Justamente considerada, la verdad se define formalmente como la revelación de lo *otro* que nos viene al encuentro, como el ser que, además solo por medio de su llegar a revelarse es lo que puede ser; es decir,

como un llegar a revelarse que al mismo tiempo es un devenir real de este ser: el ser-mismo.

Pero, en primer lugar, esta verdad formalmente definida se convierte para nosotros en *la* verdad uniéndose con el *contenido* de la realidad del ser. Y este contenido no llega a sernos nunca accesible a nosotros, seres temporales, en su totalidad y unidad, sino en forma *histórica*. Quizá nos hallemos próximos a ella, si nos liberamos de nuestros tradicionales juicios intelectuales, si nos fijamos en las *formas límites extremas* de una realización de la unidad de todos los modos de lo abarcador.

Existen fenómenos que nos parecen una amenaza a toda verdad, precisamente frente a la validez y libertad del saber intelectual apodícticamente exacto: la *excepción* y la *autoridad*. La excepción, por su realidad, aniquila la verdad en su validez general. La autoridad, por su realidad, amordaza toda verdad especial que se quiera basar en su absoluta originalidad.

El esclarecimiento de los modos de lo abarcador y la experiencia de los conflictos y del movimiento incesante han mostrado hasta el límite, presente, de una manera suficiente y real, ni como algo general susceptible de saberse, ni en una forma única. Esta situación fundamental en lo existente temporal *posibilita* la realidad de la *excepción*, que como surgimiento originario es verdad frente a lo universal que se consolida; y *requiere* la *autoridad* como verdad abarcadora en forma histórica frente a la arbitraria multiplicidad del pensar y del desear. Hay que esclarecer el contenido de la excepción y de la autoridad.

El hombre, que es *excepción*, lo es, en primer lugar, respecto al *existente general*, ya aparezca en las costumbres, en los decretos y leyes de un país, ya en la salud del cuerpo o en otra forma; también lo es respecto a la conciencia en general que, como universalmente válida, realiza un pensar concluyente y cierto; finalmente, respecto al espíritu, al que yo pertenezco como miembro de una totalidad. Ser excepción es la ruptura fáctica de algo universal a través de todos sus modos.

La excepción experimenta su condición de tal, y, por último, su exclusividad, como una fatalidad cuyo sentido la *deja* absolutamente *ambigua: Desea lo universal*, lo que ella no es. No desea ser excepción,

sino someterse a lo universal. Asume su ser-excepción en el intento de realizar lo universal, lo que sucede, y no naufraga en la prosperidad natural, sino en la autohumilláción.

La excepción se comprende a sí misma como tal mediante lo general. Debido a su naturaleza excepcional, capta en el naufragio lo universal positivo con la máxima energía mediante su comprensión.

Por amor hacia aquello que *no es* «el ser mismo pensando desde la profundidad del surgimiento originario», lo entendido se hace tanto más claro y manifiesto, en un grado que no podría hacerlo comunicable el que *sí lo es* en su triunfar y en su estar bien aconsejado.

Pero el ser-excepción, aun sometiéndose a lo universal, deviene en sí, al mismo tiempo, *tarea* como *camino hacia una realización única*, para el cual es necesario (aunque no lo desee) el ir *contra* lo universal. Puede perder el mundo en servicio de la trascendencia; puede, del mismo modo, desaparecer mediante una serie de resoluciones negativas (falta de vocación, celibato, desarraigo). Puede ser verdad sin ser modelo, sin mostrar un camino por medio de su propio ser. Es un faro encendido al borde del camino de tal suerte que en su situación de no-universal ilumina lo universal.

La excepción puede *comunicarse*; por esto retorna continuamente a lo universal. Si fuera excepción cierta, de suyo, respecto a una verdad absolutamente incomunicable, sería a la vez verdad en la que nadie podría participar. La excepción sería como si no existiera. Pues su comunicabilidad es la condición de que exista para nosotros.

Si ahora, recapitulando, nos preguntamos *qué* sea aquella excepción capaz de tener para nosotros un significado filosófico, la respuesta se nos escapa. La excepción no es una categoría de un «ser así»[9] mediante la que pueda yo definir a un hombre. La palabra quiere fijar el concepto de una posibilidad, que es un surgimiento originario de la verdad recorriendo todos los modos de lo abarcador y que se sustrae a toda determinabilidad. Es comparable a un abarcador de lo abarcador, pero no se nos presenta absolutamente como alguien que es él mismo, sino en su concreción histórica; y a la vez que nos repele en su esclarecer, nos reclama a nosotros mismos. Por tanto, ni es posible examinarla de hecho en su totalidad, ni

distinguirla objetivamente, ni usarla como principio de demostración. Es visible mediante la percepción del impacto de su verdad en nuestra veracidad y, al mismo tiempo, invisible cuando quiero considerarla como una cosa sabida. Toda realización objetiva de la excepción es para nosotros ambigua como ella misma.

Si preguntamos finalmente *qué* es la excepción y qué no es, nos espera esta respuesta: la excepción no es solo un raro acontecimiento llevado al límite —así en las figuras excepcionales e impresionantes, como Sócrates —, sino lo que está presente en toda existencia posible. Pues la historicidad como tal incluye en sí lo excepcional, que está indisolublemente unido a lo universal. La verdad de la existencia tiene el carácter de ser tan bien siempre excepción mediante la forma de todos los modos de lo universal.

Por consiguiente, la verdadera excepción no es excepción arbitraria, que sería en sí una mera caída, sino lo perteneciente indisolublemente a la verdad de lo abarcador en la existencia temporal.

Aquello que, en caso de necesidad, se consideraba de primera intención como lo más extraño, y por tanto como excepción, es lo que somos nosotros mismos, es lo que es cada uno, y lo es en cuanto históricamente real; y no lo es ninguno en cuanto que toda verdadera excepción está en relación con lo universal que la ilumina. Toda comprensión de la verdad se logra por un abrirse a la excepción, por un mirar a la excepción, pero de tal modo que el que comprende no quiere ser excepción. Se resigna como excepción, se somete a lo universal; se resigna como universal sabiéndose pequeño ante el sacrificio que la excepción realiza.

Penetrando en el fondo de la verdad que nos viene al encuentro desde la realidad concreta, encontramos la excepción y la autoridad. La *excepción* es lo problemático, lo terrible, lo fascinante. La *autoridad* es la plenitud de lo que me sostiene, me salva, me tranquiliza.

Tengamos presente lo que es la *autoridad*:

Autoridad es la unidad de lo verdadero, que se nos aparece en forma histórica como universal y total, en la totalidad de los modos de lo abarcador que ella enlaza en uno. O dicho con más exactitud: la autoridad es la unidad histórica de la fuerza de lo existente, de la certeza concluyente

y de la idea, juntamente con el principio de la existencia que se sabe en relación con la trascendencia.

Por tanto, la autoridad es la forma de la verdad, en la que la verdad no es solo un saber general ni un mandato y petición externos, ni solo la idea de un todo, sino todo ello al mismo tiempo. Y, por consiguiente, la autoridad viene precisamente como una exigencia y coacción desde fuera que, sin embargo, al mismo tiempo nos habla desde lo íntimo. La autoridad queda como una pretensión que reposa en la trascendencia, a la que también obedece el que manda en su nombre.

Definida con tales fórmulas, la autoridad, empero, no puede entrar en lo *existente-temporal como una* y *universal para los seres* sin que se convierta en algo exterior y —descendiendo a la condición de mero poder de lo existente— en algo violento y destructor. Toda autoridad tiene, más bien, una forma histórica. Por tanto, la verdad de la autoridad no puede llegar a hacerse suficientemente transparente y estabilizada en su contenido por medio de una ciencia universalmente racional. Abarca, más bien, todo lo que se puede saber, sin destruirlo.

La incondicionalidad de la autoridad es, pues, esta *unidad histórica de lo verdadero* para el que existe en ella. A partir del principio que está en su base, se desenvuelve como ser histórico en el presente, manifestándose en imágenes y símbolos, órdenes, leyes, y en los sistemas del pensar: todo esto fundido históricamente con el presente absoluto, idéntico consigo mismo.

La paz de la verdadera autoridad, tal como puede aparecer en semejante representación abstracta, no existe, sin embargo. Porque siendo la autoridad histórica, y por tanto temporal, está en constante *tensión*, y mediante esta tensión, en *movimiento*.

Existe, *en primer lugar*, una tensión entre la autoridad que desea la *estabilización* eterna (y que si pudiera alcanzar su meta destruiría toda vida de la verdad) y la autoridad que se reproduce una y otra vez en la *ruptura* de la fijación (y que si se moviera sin pilotaje lo transformaría todo en un caos). El orden radica en lo que una vez ha roto el orden; la excepción destructora deviene origen de una nueva autoridad.

En segundo lugar, existe una tensión en el *hombre singular*[10] entre *autoridad* y *libertad*. El individuo desea volver a encontrar como verdad

propia en el surgimiento originario de sí mismo lo que le viene desde fuera como autoridad. Aclaremos este proceso de la liberación *en* la autoridad.

La autoridad en la que se cree es, ante todo, *la única fuente de una recta educación que penetra la esencia misma*. El hombre singular, en su finitud, empieza desde el principio. En su evolución, está ligado a la autoridad para apropiarse el contenido transmisible. Desarrollándose en ella, se le abre el espacio en el que le llega el ser de todas partes. Desarrollándose sin autoridad, viene en posesión del conocimiento, se convierte en señor del lenguaje y del pensar, pero queda abandonado a la vacía posibilidad del espacio en donde la nada lo mira de hito en hito.

Durante el curso del madurar se le hace presente al individuo, en la autorreflexión y la autoexperiencia, el propio surgimiento originario.

Los contenidos de la autoridad se le hacen vivientes en cuanto se le hacen propios. Cuando esto no ocurre, le son extraños; a ellos se opone la libertad, que solo permite *lo que se ha transformado en el ser mismo*. La libertad que existiría mientras surge la autoridad puede defenderse luego de la autoridad (en determinados casos). El individuo que por la autoridad llega a sí mismo se libera de la autoridad. Es posible la *concepción límite* de un hombre que, habiendo alcanzado la madurez, se asienta enteramente en sí mismo, lo recuerda todo y nada olvida; un hombre que vive desde su más profundo surgimiento originario, y que, no obstante, es apto para actuar resueltamente en *una vasta esfera*, capaz de ser activo y fiel a sí mismo fundándose en la autoridad que lo ha creado. En su desarrollo necesitaba apoyo: vivía en la veneración y mediante compromisos; se apoyaba en las decisiones de otros allí donde él no podía todavía decidir a partir de su surgimiento originario en su propio interior con una fuerza y claridad decisivas, hasta sentir, con absoluta determinabilidad, la verdad que ahora ha tomado él libremente, incluso contra la exigente autoridad externa. La libertad de lo verdadero captada por él en la necesidad de lo verdadero captado por él mismo; el arbitrio queda superado; la autoridad, en su sentido íntimo, es la trascendencia que se manifiesta mediante su ser mismo.

Pero este límite del hombre absolutamente libre y que solo se apoya en sí mismo, no se puede alcanzar definitivamente. *Todo individuo* tiene algún

fracaso o se frustra algún día: jamás llega a ser hombre total. Por tanto, el individuo honesto, sea cualquiera el grado de libertad a que pueda elevarse, no puede carecer de la tensión entre su libertad y autoridad sin sentir también vacilante e incierto su propio camino. Los contenidos propios de la libertad urgen la ratificación por la autoridad o urgen la resistencia a la autoridad, con lo que podrán dar pruebas de su posible verdad; sin esto no serían distinguibles de cualquier impulso accidental. La autoridad da, o bien una energía fortificante, o bien forma y apoyo mediante su resistencia, y refuta la arbitrariedad. Precisamente quien sabe ayudarse a sí mismo desea que exista autoridad en el mundo.

Incluso aunque muchos individuos pudieran lograr la verdadera libertad, en la sociedad quedaría una enorme *mayoría* que en este camino de la libertad caería víctima del desorden y de la arbitrariedad de los impulsos de su existente. Por tanto, en la realidad de la sociedad que todo lo abarca, la autoridad permanece necesariamente como una forma de la verdad; o bien la autoridad, si se pierde, se regenera del caos que se origina en una forma fatal. La representación de estos movimientos, que nacen de la tensión continua, nos vuelve a la *abarcadora autoridad*. La autoridad es el enigma hecho forma de la unidad de la verdad en la realidad histórica. La coincidencia de la verdad, en todos los modos de lo abarcador, con el poder en el mundo y con la elevación del rango humano que lleva estas verdades y tiene ese poder, constituye la esencia de la verdadera autoridad.

Conozco la autoridad en cuanto soy originado en ella. Puedo vivir con ella, pero no la puedo deducir y clasificar. Puedo penetrar en ella históricamente, pero no puedo comprenderla desde fuera.

Esta autoridad no puede abarcarse con la vista. No puedo colocarme ante ella como ante otra cosa cualquiera en su totalidad. Pero la autoridad que solo veo desde fuera, y en la que no he vivido, no la contemplo jamás en su contenido; no la divisaré, de ningún modo, como autoridad. Pertenece a mi destino, fundado en la trascendencia, preguntarme a qué autoridad debo mi madurar hacia el ser mismo, y a qué autoridad, quizá en sus residuos, comprendo todavía, para abandonarme a ella. Pero no es posible comparar conscientemente autoridades para probar, y a continuación elegir, la que considero verdadera o la mejor. Mientras considero a la autoridad en

cuanto tal, ya la he elegido. Tampoco es posible buscar la verdadera autoridad —desde un punto de vista filosófico— en la continuidad del surgimiento originario, para desearla y constituirla como un fin.

Pero yo, filosofando, puedo hacer comprensible la ruina de la autoridad a través de una *degeneración*: se convierte en falsa cuando se escapa lo que sostenía aquella coincidencia antes aludida; cuando los modos singulares de la verdad —sea el existente, la certeza apodíctica o el espíritu— se hacen autónomos y desean arrogarse la autoridad; cuando deviene mero poder del existente sin la vitalidad de los surgimientos originarios de la verdad; cuando quiere mantenerse como mero rango de *hombres singulares* que no tienen ningún poder en este mundo y no hacen sacrificios ni asumen riesgos para conquistarlo y mantenerlo; cuando, frente al problema de la libertad de mi ser-mismo y en nombre de la *libertad*, en virtud de una prudencia ilusoria, *renuncio a la libertad*; cuando obedezco ciegamente en vez de confiar en lo profundo de la autoridad.

La *excepción* y la *autoridad*, en su realidad histórica, son lo abarcador insondable. Revelan lo que al intelecto parece absurdo y reprobable: que no existe una verdad única, un ser del hombre único; para el hombre la verdad es temporal y por tanto histórica; por consiguiente, como tarea está sometida a una amenaza continua.

La verdad, mediante la autoridad, y la verdad en el lenguaje de la excepción es lo más presente, lo más patente dondequiera que esté —y es también aquello que más profundamente se desea con toda el alma allí donde falta—. Esta realidad abarcadora de la verdad se desvanece solo cuando, por la claridad aparente de la mera y recta verdad del intelecto, se vela todo lo que es surgimiento originario y contenido. Pero solo en esta realidad me sé existente.

La excepción y la autoridad conducen al fundamento de la verdad, la que no pertenece solo a un modo de lo abarcador, sino que, penetrando en todos y manifestándose en todos, puede, además, ser la unidad. En esta se resuelven en un momento los conflictos de la lucha de los modos de lo abarcador, y no precisamente el predominio de uno de ellos, sino por virtud de la trascendencia, que parece manifestarse como unidad en todos los modos. No es una armonía de los modos de lo abarcador, sino un obrar

simultáneo e instantáneo en la unidad, la que, en efecto, deja subsistir las tensiones y proporciona espacio para nuevos desarrollos.

La excepción y la autoridad, en extremo contraste entre sí, *son juntas* los índices del fundamento de la verdad. Caractericemos una vez más lo que les es *común* en su polaridad:

1. Se basan en la *trascendencia*. Donde aparecen son sabidas como pertenecientes a la trascendencia. No existe ninguna excepción ni ninguna autoridad sin relación a la trascendencia.

2. Ambas son *incompletas*. Están en movimiento como en un equilibrarse continuo en el que resulta cada una como la única verdad en la tensión, en su momento.

3. *Históricamente*, ambas son insustituibles. Por tanto no son imitables en su verdadero contenido original, y no se pueden repetir. Pero en cuanto que comprenden y cierran en sí todo lo que es abarcador históricamente, en su concentración histórica, están abiertas a todos los espacios.

4. En ambas existe la verdad que *se sustrae* a una forma objetiva, que se puede abarcar y conocer de una mirada.

Construidas objetivamente, como principio de una deducción racional, están restringidas, privadas de su vida y verdad. Como objeto de mis planes y quehaceres finalistas se pierden pronto. Las palabras *excepción* y *autoridad* parecen aludir a fenómenos unívocos. Pero el sentido de estas palabras se refiere a un trascender en el que se hace presente, como unidad de todo lo abarcador, el fundamento del ser verdadero. Ni la poesía ni la filosofía pueden enseñorearse de esta verdad. La poesía llega al límite donde esto que ha devenido como tal no es la extrema interioridad a la que ella propiamente aspira. La filosofía llega al límite donde lo pensado no es nunca el ser de la verdad misma, sobre la que se basa, sin embargo, todo el filosofar.

El confiarse en la verdad entendida como *cognoscibilidad racional*[11] en forma de ciencia concreta; el representarse el sentido de la verdad a través *de los modos de lo abarcador*, en el sentido que ya se ha vivido fácticamente; finalmente, el descubrimiento de la forma de la verdad en la

excepción y en la *autoridad*, constituyen los grados del retorno a la realidad.

Pero filosóficamente no se ha alcanzado el último paso en la conmoción producida mediante la excepción y en la paz lograda mediante la autoridad.

A aquel que una vez ha vivido filosóficamente le está impedido vivir en la autoridad. Una cosa es vivir en la autoridad y otra ir a parar a ella, imaginándola y pensándola. Si vivo en ella, la verdad se me da con impresionante sencillez; pero si la imagino, es inmensamente complicada: si se desea definir racionalmente la autoridad en su realidad histórica, resulta que no basta ningún análisis racional. Mediante la maduración del filosofar, el pensar, no obstante, se une indisolublemente a la vida en la autoridad.

Este filosofar no puede desviar la autoridad. El hecho de *que* yo creo en la autoridad tiene su origen en la totalidad de lo abarcador; *si* debo creer en ella, esto no puedo fundamentarlo. El esclarecimiento de la naturaleza de la autoridad, en general, no es nunca la fundamentación de una autoridad concreta históricamente determinada.

El pensar filosófico *no enmudece ante la excepción y la autoridad*. Por cierto, no se da la paradoja de que necesite fundamentación la autoridad, ya que toda motivación de la autoridad, a través de ella misma, la suprimiría como autoridad. Pero el pensar filosófico no solo deshace las falsas desviaciones resultantes, sino que quizá trae a un principio más puro y más claro lo que constituye el principio originario de la autoridad.

El camino que no acaba delante de la excepción y la autoridad, sino que penetra en ellas —el camino de la verdad filosófica—, se llama *razón*[12]. En lugar de poseer la verdad definitivamente en una de las formas examinadas hasta ahora, y en lugar de mostrar la verdad en su contenido, hablamos, al fin, de la razón.

La tarea propiamente filosófica, de ahora y de siempre, consiste en desarrollar, y por tanto saber, qué sea la razón.

El rasgo esencial de la *razón* es la *voluntad hacia la unidad*. Pero lo importante reside en la cuestión de qué sea esta unidad. El hecho de que sea pensada como unidad real y única, y no como unidad que todavía tiene

fuera de sí algo de otro, decide sobre la verdad que está perdida o no ha llegado todavía en toda prematura y parcial comprensión de la unidad.

Ahora bien: se ha demostrado que la verdad no es una, porque la excepción la dispersa y porque la autoridad la realiza solo en forma histórica. Pero el impulso que va más allá de la multiplicidad hacia la verdad en la forma de lo único y de lo universal queda vivo mientras la razón exista, a pesar de que nuestra mirada vaya a la excepción y a pesar de la obediencia a la autoridad.

El camino para captar esta única verdad en el mundo de la conciencia en general, en su concluyente conocimiento intelectual, como un conocer exacto y una conducta justa, es impracticable. En él, en cuanto me limito a él, la verdad, en la que vivo, está perdida.

El intelecto se llama a menudo razón, porque la razón no puede dar ningún paso sin el intelecto. Pero en el impulso del conocer intelectual —por encima de la que pudiéramos llamar *unidad parcial* del plano, por encima de aseveraciones concluyentes— se esconde, no obstante, el impulso de la razón hacia una *unidad más profunda*, para la que aquella unidad intelectual es solo un medio. El pensar del intelecto como tal no es, de ningún modo, el pensar en la razón.

La razón busca la unidad, pero no cualquier unidad únicamente a causa de la unidad, sino aquella en que reside toda verdad. Esta unidad es como una inasequible lejanía que se hace presente mediante la razón, parecida a la fuerza magnética que vence toda división.

La razón es *aquello que liga* en todas las situaciones para aproximarse a esta unidad. La razón desea anular lo que existe siempre en la dispersión de cosas entre sí indiferentes en el movimiento de una recíproca participación. Desea que las cosas, extrañas las unas y las otras en la ruina, entren de nuevo en relación. Toda falta de relación debe cesar. Nada debe perderse.

La fuerza unificadora de la razón actúa ya en las *ciencias* como impulso que va más allá de los límites de una ciencia, como afán de descubrir las contradicciones, las relaciones, los perfeccionamientos, como idea de la unidad en todas las formas.

Pero la razón empuja, más allá de esta unidad del saber científico, hacia una *conjunción universal*. La razón es aquello que realiza el esclarecimiento

de los modos de lo abarcador; pues impide su aislamiento y penetra en la unidad de todos los modos de lo abarcador.

Por consiguiente, la razón se dirige a lo que le es *extraño* desde el punto de vista científico. Se vuelve —esperando a la verdad— hacia la excepción y la autoridad. Tampoco se queda en ellas como si estuviera en la meta y permaneciera en paz. La razón es también, respecto de la exigente unidad, una interinidad que pertenece al ser temporal y que es forzada por él. Pero la razón no puede encontrar su paz en ninguna interinidad aunque esta tenga un aspecto grandioso.

La razón es atraída por *lo más extraño* a su naturaleza. Desea esclarecer el ser, desea prestarle el lenguaje y no dejar desaparecer como una nada a todo lo que las pasiones ocultas, en la ruptura de las leyes de la luz, generan con su propia autodestrucción. La razón penetra donde la unidad es destruida siempre, para recoger en la ruptura una verdad de esta y para impedir que con esta ruptura sobrevenga un quebranto metafísico, es decir, el desgarrarse del ser mismo. La razón, origen del orden, acompaña a todo lo que rompe el orden; queda como lo paciente —incesante e infinito— ante lo extraño, ante lo que irrumpe y ante lo que destruye.

La razón es, por tanto, la *voluntad de comunicación total*. Desea conservar todo lo que se puede expresar, todo lo que existe, todo lo que se acaba.

La razón busca la unidad mediante la *honestidad*, *que*, a diferencia del fanatismo por la libertad, admite una infinita libertad y problematicidad, y con la *justicia* da validez a todo lo que surge del principio originario, aunque quiera dejarlo naufragar en sus límites.

La razón no es un *surgimiento originario* en cuanto al contenido, sino que es como el surgimiento originario que parece proceder generalmente de la única verdad de lo abarcador, de tal manera que todos los surgimientos originarios de todos los modos de lo abarcador vienen al encuentro de su capacidad comprensiva para ponerse ininterrumpidamente *en relación con lo Uno* y, por tanto, entre ellos.

Así pues, la razón remite a la fuente de la razón: tanto a lo inasequible de aquella unidad que actúa a través de ella, cuanto a lo opuesto de los surgimientos originarios que a través de ella se hacen perceptibles.

La razón es la penetración continua hacia *lo otro*. Es la posibilidad de una convivencia universal, de un ser-junto; hace posible un oír omnipresente de lo que habla y de lo que ella misma hace hablar.

Pero la razón no es un permanecer indiferente a todo lo que viene al encuentro, sino un tomar parte en todo con su capacidad receptiva.

En este impulso suyo que la empuja hacia lo Uno, la razón no solo puede percibir lo que es, no solo puede interesarse en ello, sino que *pone en movimiento* lo que asume. Porque pregunta y se expresa, provoca inquietud. Por tanto, la razón es *la posibilidad*, común a los surgimientos originarios, *de desarrollarse*, de abrirse, de devenir puros, de que se expresen y se pongan en relación. Ella *posibilita la autenticidad de los conflictos* y las luchas que actúan en y entre los modos de lo abarcador, luchas que por parte de ellos se convierten en la fuente de nuevas experiencias de lo Uno.

La razón, ligada a la existencia, por la que está producida y sin la que perecería, *posibilita*, por su parte, *la verdad de la existencia* que se realiza y que se manifiesta.

Aunque la razón no *produzca nada por sí misma*, y sin embargo, *puede*, estando presente en el corazón íntimo de todo lo abarcador, *despertar al todo*, efectuar su realización y llegar a ser verdad.

La razón, para poder seguir sin restricciones la voluntad de unidad que nada olvida y está abierta a todo, pide y quiere hacer posible una *separación radical* de todo lo que se ha convertido en finito y determinado, y por tanto, consolidado.

La razón, por consiguiente, anima a la fuerza negativa del intelecto, que puede abstraer de todo. Considerando las posibilidades extremas, puede llegar a pensar: «hubiera sido posible que nada existiera en general». No formula este pensamiento como un vano juego cualquiera del intelecto. Leibniz, Kant, y sobre todo Schelling, pudieron plantear esta cuestión ante la inmensidad y conmoverse por ella: ¿por qué, en general, existe algo y no nada? Esta pregunta, a pesar de su «palidez» racional, actualiza la situación en la que experimentamos propiamente el ser del ser como lo que nos es dado, lo incomprensible, lo impenetrable, lo que es anterior a todo pensar y que nos viene al encuentro.

Además, el pensar de la razón está solo en el *movimiento*, que no conoce ninguna parada o fin. El *intelecto* quiere estar de guardia en lo consolidado; quiere conocer lo Uno y poseer la totalidad como doctrina. La *razón*, por el contrario, efectúa continuamente la subversión de las conquistas del intelecto. No aspira a la unidad como cuadro sinóptico de la totalidad, que surge de una voluntad de poder ilusoria mediante el mero intelecto. No es otra cosa que el impulso hacia la superación y la conjunción. Hay una soberbia intelectual del tener, pero no una soberbia de la razón, sino solo el abierto movimiento y la paz extrema de la razón.

El hombre que ha llegado a sí mismo mediante el intelecto se sorprende cuando experimenta estas caóticas subversiones y no las comprende racionalmente. Perdida su confianza en el intelecto se encuentra ante la alternativa: ser más o menos intelecto; es decir, por la disgregación de sus conquistas, perderse en la impulsividad de su vitalidad y luego salvarse otra vez de ella con una ciega obediencia, o bien vencer el peligro mediante la razón, que funda la verdad sabida y la transforma en la verdad de lo abarcador que nos viene al encuentro.

Cuando el hombre aspira a sus posibilidades más elevadas se puede engañar más radicalmente que en otro caso. Puede precipitarse desde peldaños ya escalados y ser menos de lo que era al principio. Para salvar su esencia debe atenerse a todo modo de la racionalidad, que le salva también el sentido de sus conquistas intelectuales. La razón es, en el abandono de todo saber bien determinado, la condición de toda otra verdad.

Con el examen de la voluntad universal de unidad y la *negatividad* que todo lo trasciende y lo hace posible están definidas las características de la razón. Pero *qué sea la razón* no parece tan claro como me puede ser clara *una* cosa.

Lo que la razón quiere, parece *imposible* que se realice en el desunido ser temporal. Lo que sea su meta hacia la unidad no es representare para que se pueda seguir como un modelo visible. La razón, más bien, bajo la fuerza atractiva de la unidad, penetra en el espacio libre de la posibilidad, para encontrar, según parece, su camino en la inmensidad.

La razón —como existencia— existe mediante un salto fuera de la cerrada inmanencia del ente. Parece una nada frente a los fenómenos

inmanentes, como es el intelecto. Si es solo lo abarcador que somos nosotros, como impulso a buscar y realizar lo Uno, este abarcador es de origen trascendente y, sin embargo, se manifiesta únicamente en los impulsos, pretensiones, efectos, que experimentamos inmanentemente.

Hay, en cierto modo, una *atmósfera* de la razón, que se ensancha donde un ojo abierto a la realidad misma divisa sus posibilidades y su interpretabilidad infinita, donde este ojo no se convierte en juez y no pronuncia una doctrina absoluta, sino que penetra en todo con honestidad y justicia, a todo concede su valor, no enmascara ni vela, y nada hace fácil mediante una univocidad.

La atmósfera de la razón se halla presente en las poesías más sublimes, sobre todo en las tragedias. Es propia de los más grandes filósofos. Se siente en todas partes donde hay verdaderamente filosofía. Es clara en algunos hombres extraordinarios (podría servirnos de ejemplo Lessing), los cuales, aun sin contenidos esenciales, actúan sin embargo sobre nosotros como la razón misma, y los leemos solo para respirar aquella atmósfera.

La filosofía, a través de milenios; es como un himno único a la razón, aunque se comprenda mal a sí misma como saber acabado, aunque se extravíe en intelecciones irracionales[13] y, por ende, se convierta en un falso desprecio del intelecto, y aunque siempre sea odiada como absurda pretensión del hombre al que no deja ninguna paz.

La razón destruye violentamente la seudo-verdad de la limitación, deshace el fanatismo, no permite el reposo en el sentimiento y tampoco en el intelecto. La razón es «mística para el intelecto», que se desarrolla también en todas sus posibilidades para crearse su propia comunicabilidad.

Si deseo en el filosofar un contenido sabido al que atenerme; si deseo saber en vez de creer; si deseo recetas técnicas para todo *en vez* de existir en la totalidad de todos los medios de lo abarcador; si deseo instrucciones psicoterapéuticas *en vez de* la libertad del verdadero ser mismo, la filosofía me abandona. Habla solo allí donde fallan el saber y la técnica. Indica, pero no da. Se mueve con las radiantes claridades de la luz, pero no crea.

Como al representarnos lo abarcador no teníamos otra cosa que la *amplitud* de los espacios en los que nos viene al encuentro el ser posible, no

logramos en nuestra representación de la verdad ninguna otra cosa que el camino hacia tales posibilidades.

Pero el sentido de nuestros impulsos filosóficos fue más allá a pesar de todo. No deseamos posibilidades, sino la realidad.

La filosofía no produce precisamente la realidad, y no la da a quien sufre por su falta. Pero el filósofo que reflexiona sobre su propia esencia avanza continuamente para divisar la realidad y devenir real para sí mismo.

LA REALIDAD

Si me esclarezco el *espacio de lo abarcador*, es como si convirtiese en transparentes los sombríos muros de mi prisión; contemplo la lejanía; todo lo que existe se me puede hacer presente. Si luego me cercioro de *la verdad* mediante la cual se me debe manifestar el ser, es como si caminara con una luz y me hiciera libre. Pero, en tanto que la luz no encuentra nada, es solo un proyectar rayos en el que estoy con las cosas como disuelto e irreal. Experimento la desaparición de la claridad: no puedo amar, porque ninguna realidad existe en mí y ante mí. Debe de existir algo que crece en la luz de la verdad: la pregunta final del filosofar es la de la *realidad-misma*.

Aun antes de que filosofemos, el *problema de la realidad* aparece *ya resuelto* en cada momento de nuestra existencia. Tratamos con las cosas, obedecemos a los modos del ser real según se nos presenten. Hay este *existente* del hombre, esas pretensiones y esas otras leyes; existe una organización y conducción dirigida de relaciones humanas hacia lo justo. Existen los cuerpos, la causalidad de los acontecimientos; existen los átomos, la energía: la naturaleza se puede dominar técnicamente; parece que se puede confiar en ella, si bien nuestro disfrute de lo descubierto se realiza, a menudo, como el hacer mágico del primitivo, sin comprensión y sin reflexión.

En esta falta de problematicidad existe una presencia aparentemente satisfactoria de lo real. Únicamente la *conciencia de la falta* determina el problema: cuando deseo una realidad, que todavía no conozco y todavía no soy, y cuando esta realidad no es alcanzable en el mundo mediante una actividad que elabora la materia, toma disposiciones, se atreve a realizar empresas, solo entonces surge el filosofar. Me pregunto por la realidad.

Deseo *saber* en su totalidad lo que es verdaderamente real y me sitúo en el camino del conocer.

Deseo *ser*, deseo no solo un *durar* vital, sino que deseo ser realmente yo mismo, deseo la eternidad y recorro el camino del hacer constructivo.

Si vamos por el *primer camino* —el del conocer— y deseamos saber lo que es la realidad de la naturaleza, escuchamos: todo lo que la representación nos da como tal no existe; para nosotros existe la subjetividad del fenómeno. Esto ha sido reconocido paso por paso: primero vino una reducción en perspectiva de las cosas del conocimiento del mundo astronómico; después, la subjetividad de las cualidades secundarias (color, sonido, etc.); también hoy, por consiguiente, la subjetividad del tacto, del espacio y del tiempo.

La realidad física nos es extraña y nos deviene siempre extraña: en primer lugar fue el ser-pensado-en-el-espacio-de-los-cuerpos, sin referencia a un sujeto, sin perspectiva; después fue el ser espacial que sirve de base a las partículas de masa, de dimensiones atómicas, diversas cuantitativamente solo por magnitud y movimiento; ahora, por último, la realidad física no es ya representable y solo se puede comprender en fórmulas matemáticas. Si con esto se conoció una realidad infinitamente lejana que se manifestaba solo en relaciones de medida, se nos hace incomprensible, al mismo tiempo, el afirmarse del «fenómeno» del mundo. Este fenómeno puede, en fin, devenir real para nosotros, pero de tal modo que ningún lugar sea *la* realidad.

Todo es realidad a su modo y, al mismo tiempo, todo es perspectiva únicamente.

No otra cosa ocurre con nuestro saber de la *existencia del hombre*.

Se piensa que su realidad se puede aprehender de modo *realista*, sea en los hechos económicos, sea en las acciones diplomático-políticas, sea en las disciplinas sociológicas de todas clases, en principios espirituales, etc. Se aclara mientras el carácter decisivo de ciertas relaciones singulares y las demás que de ellas derivan se enredan en una conciencia de la realidad que pronto es deshecha, de nuevo, por el conocimiento crítico. Todas estas realidades investigares son factores indubitados; *la* realidad debe encontrarse con ellas, pero no en ninguna de ellas; lo investigable y lo mismo la suma y el orden de lo investigable no son jamás la totalidad.

Si con la adquisición de un conocimiento determinado la realidad *retrocede siempre* también (de forma que la cuestión sobre qué sea la realidad no puede ser resuelta, en principio, por la investigación crítica),

parece, no obstante, que lo real queda como el *hecho singular*. Un hecho —suele decirse— existe o no existe. Ocurre aquí o allá algo de lo que no se puede dudar: las intuiciones contradictorias, incluso hostiles, deberían también reconocer que algo les es común: lo existente, lo que sucede, lo que está hecho, son cosas que necesariamente alguien debe saberlas alguna vez, o al menos deben ser cognoscibles. Pero aquí hay un error. *En primer lugar* se muestra la *infinitud* de toda individualidad fáctica, y en *segundo* se muestra la *infinita interpretabilidad* y *no-interpretabilidad* de todo hecho. Si se desea comprender un hecho determinado, se debe construir ya. *Todo hecho positivo es ya teoría*. La infinitud y no-interpretabilidad de todo hecho singular permanecen todavía cuando se ha superado todo lo meramente engañoso, la falsedad patente, el oscurecimiento, la reticencia y el ocultamiento.

Siempre que quiero aprehender la realidad en su totalidad o como un hecho singular, la realidad es finalmente el *límite inalcanzable* de la investigación metódica.

En el *segundo camino* —el hacer— buscamos la realidad como el ser propio.

Nuestro *existente* como tal nos deja insatisfechos en su continuo impulso que se sabe sin cometido final, sin sentido y sin meta en tanto mayor medida cuanto más presente tiene su fin. En efecto, en las obras, en la gloria, en las consecuencias se consigue únicamente una segunda duración de lo existente hasta una fecha un poco más lejana, pero no se puede encubrir que también esta duración temporal tiene su fin absoluto en el silencio del universo.

Buscamos entonces la realidad de nuestro propio ser en el *ser mismo* de nuestra esencia independiente. Pero cuanto más decisivamente somos nosotros mismos, tanto más decisivamente somos nosotros mismos, tanto más decisivamente experimentamos que no lo somos solo por obra nuestra, sino porque nuestro ser nos es dado. Tampoco la propia realidad de la existencia es *la* realidad.

Si deseamos comprender de este modo la realidad, con la conciencia, de manera que al final la *sepamos* o la *seamos*, vamos a parar a un camino sin fin. La realidad no la conocemos como otra cosa y no la tenemos como

nosotros mismos. Todos los caminos —hacia las ciencias concretas, hacia las cosas mismas, hacia el objeto subsistente, hacia un saber ontológico— nos conducen (cuando nos limitamos a ellos) únicamente a los *modos* de la realidad por medio de los modos del saber, que como tales son insuficientes.

Hasta aquí nuestro filosofar solo ha descombrado el camino. Sobre el fundamento de este filosofar *crítico* buscamos otra filosofía en que hallar el retorno a la realidad. Buscamos un filosofar que tenga como suposición todos los modos posibles de la realidad, es decir, que los quiera conocer y captar ilimitadamente, pero que, a través de ella, se dirija a *la realidad-misma*. En esto consiste todo. Aquí es donde se debe poner a prueba el filosofar. Cómo sucede esto en la realización del filosofar concreto, únicamente se puede mostrar mediante el filosofar mismo. En breve ofreceremos ejemplos.

Elijo lo abstracto —en sentido más estricto, el llamado pensar especulativo—, cuyo sentido se puede hacer perceptible con una mera indicación.

La auténtica realidad es el ser que *no puede pensarse como posibilidad*. ¿Qué significa esto?

Una realidad, cuya existencia se me hace comprensible por las causas mediante las cuales ha llegado a ser, podría haber sido diversa bajo otras condiciones también diversas. Una realidad conocida es, en cuanto realidad, una *posibilidad realizada*, en su ser pensada, tiene implícito el carácter de una posibilidad. El mismo mundo en su totalidad, en cuanto lo pienso, es uno de los mundos posibles. La realidad, en cuanto la conozco, la he colocado ya en el espacio de la posibilidad.

Pero donde existe la realidad misma cesa la posibilidad. La realidad es lo que no puede ser traducido en posibilidad. Cuando comprendo una realidad y después la considero como una de las posibilidades, estoy allí frente a una apariencia y no frente a la realidad misma. Puedo pensar solo lo que al mismo tiempo pienso como posibilidad.

Por consiguiente, lo real es lo que hace oposición a todo ser pensado. Esto lo expresó Schelling: «Lo que existe meramente, solamente, existe porque es negado todo lo que podría derivar del pensamiento…» (Schelling,

II, 3, 161). El pensar no puede alcanzar la realidad por sí mismo. Encalla en la realidad. Solo mediante el rebote de su impotencia nos hace perceptible la necesidad de un salto para penetrar en la realidad.

Una realidad absolutamente pensable no sería ya una realidad, sino únicamente *algo superpuesto* a lo posible; no un surgimiento originario ni, por tanto, *lo primero*, sino algo derivado y secundario. En efecto, el sentimiento de la nada nos asalta en el momento en que creemos haber transformado la realidad en imaginabilidad; es decir, al poner toda la imaginabilidad en lugar de la realidad. Entonces cobra existencia el pensamiento de que no es menester que se dé ninguna realidad, señal de que la nada de la imaginabilidad se basta a sí misma. Pero esto no nos basta a nosotros, que en este aniquilamiento de lo real experimentamos nuestro propio aniquilamiento. Más aún, el ser íntimo de la realidad nos libera de ese mundo aparente comprensivo de lo que solo es imaginable. Si al trascender nos topamos con la realidad, entonces el pensar no es lo primero para nosotros, sino que comprendiéndose a sí mismo en la realidad del pensador y en la repercusión de lo que no es imaginable, aparece como lo desviado frente a la realidad. «No existe un ser porque hay un pensar, sino que existe un pensar porque hay un ser», dice Schelling (II, 3, 161). Cuando el pensar duda de lo real, Schelling, frente a lo real impensable, inmemorial y que existe antes de lo pensable, responde: «Lo infinito existente existe precisamente porque es tal, puesto también seguramente contra el pensar y contra toda duda».

También la *realidad del pensador* mismo precede a su pensar. Somos los *dueños de nuestro pensamiento*. No nos sometemos, en cuanto somos reales, a un sistema del pensar ni a un ser pensado. Lo que pienso es posibilidad, porque puedo cogerlo o dejarlo caer. Sea cual fuere mi pensar, yo mismo no estoy contenido como totalidad en ningún pensar ni en nada pensado. Mi pensar, más bien, está sometido a mi realidad, aunque esta realidad no sea yo mismo, sino una parte de mi existente empírico, que, a su vez, ha de someterse con razón a otra cosa; o aunque yo, en general, no fuera yo mismo, sino que hubiera abandonado mi realidad y por esto me hubiera sometido inconscientemente a otra cosa, que también existe.

Si la realidad precisamente *como pensada* retrocede ante nosotros (pero al mismo tiempo está presente como la *portadora* universal) y si su presencia radica en lo que no puede ser transformado en posibilidad por obra de ningún pensar, el *pensamiento filosófico* no tiene el sentido de cortar esta *impensabilidad* de lo auténtico del verdadero ser, sino el de *acentuarla*. El empuje de la realidad debe devenir sensible mediante el pensar, que naufraga.

El pensamiento especulativo debe ser preservado de *equivocaciones*: Con el pensamiento de lo real, que no deviene posibilidad, yo pienso aproximándome a lo real. Cuando se llega así a trascender a la realidad con la categoría de la posibilidad, entonces posibilidad y realidad dejan de ser categorías. Pero si, de nuevo, llegan a ser categorías determinadas, en lugar de trascender con ello el pensamiento hacia lo impensable, como a un saber de la realidad que está privado de posibilidad, nace un saber aparente de la reconocida necesidad de lo real. Esta evasión del sentido trascendente en un saber poseído se manifiesta en el modo con que experimentamos íntimamente el pensamiento (pues el pensamiento que está vacío, cuando no se convierte en ninguna experiencia, es, de todos modos, inútil).

Nos angustiamos ante la supuesta *conocida* realidad sin posibilidad. Pues nuestro movimiento intelectual, mediante la posibilidad, es como el respiro de nuestro existente en el tiempo, es la condición de nuestra libertad. La facticidad brutal, la necesidad inevitable, la univocidad del ente, si los consideramos —en cuanto conocidos— como una realidad absoluta, nos subyugan, nos asfixian.

Sin embargo, con el trascender auténtico, en el que no dejamos que el pensamiento retroceda hasta un saber finito, es como precisamente las posibilidades inherentes a todos los fenómenos, a todo lo que es pensable por nosotros, la ambigüedad de los hechos aparentes, permanecen intactos. Solo en el movimiento de nuestro existente temporal, mediante él, encontramos una paz que ya no es una angustia paralizante ante lo fáctico privado de posibilidad, sino la perplejidad ante la realidad eterna: paz que se manifiesta en la infinitud de fenómenos temporales y que engendra una satisfacción profunda dentro de la perplejidad.

En cuanto pienso, existe siempre posibilidad. Por tanto, el pensar, por una parte, nos lleva siempre al espacio de lo posible en el campo de los fenómenos temporales, en el que permanecen nuestra libertad y nuestra experiencia; por consiguiente, el pensar, por otra parte, cesa ante la eternidad de lo real sin posibilidad, en lo cual ya no necesitamos ninguna libertad, sino encontrar la paz.

Intentamos hacer perceptible la realidad con un segundo ejemplo: *la realidad se nos aparece como historicidad*.

La eterna realidad no es encontrada como *otro subsistente intemporal* ni como *algo que dura en el tiempo*. Más bien la realidad es para nosotros como una *transición*. Alcanza una existencia precisamente en cuanto se resuelve, de nuevo, como existencia. No logra la forma de la duración, tampoco la de un orden constante, sino la de un naufragar.

Podemos hacer presente este no-subsistir, este carácter de ser de transición de la realidad como apariencia:

1. El hombre es la nulidad de una partícula de polvo en el universo infinito —y es la profundidad de una esencia que puede conocer el todo y cerrarlo en sí como conocido—. Es ambas cosas, está entre ambas. Su ser oscilante *no es una realidad subsistente y que se pueda comprobar*.

2. La *historia* del hombre no tiene un posible estado final, ni la duración de un cumplimiento a plazo fijo, ni meta alguna. En todo tiempo es posible el *cumplimiento* que, al mismo tiempo, es *fin y caída*. La grandeza del hombre y su esencia se hallan bajo las condiciones de su momento. *La realidad se abre únicamente al paso*, y precisamente no a un momento cualquiera del mero suceder, sino a un momento de plenitud que no puede repetirse, que es la presencia infungible de la realidad misma en su pasar y perderse, ciertamente para la existencia que está dentro de ella, más todavía como un reflejo para el contemplador que con su comprensión alcanza este *incomprensible*.

3. La *realidad del mundo* no llega a ser totalidad con la que el hombre pueda identificarse y llegar a ser verdaderamente real. Como mundo, la realidad está siempre ya perdida. Las *representaciones de un cumplimento* del todo muestran solo una armonía ilusoria, sea

imaginada esta como el orden definitivo de una clara razón, o como la totalidad de una vida universal, o como la compensación continua de la justicia en la lucha, o como un círculo eterno, o como el proceso de una caída y de la sucesiva y necesaria redención.

Entre la nada y el todo, siempre solo como un paso, sin la perfección de una totalidad que abraza al todo, el hombre es, de todos modos, *real únicamente* como ser *histórico*. Captar la realidad como historicidad no significa saberla como histórica y regularse luego según este saber (por ejemplo, deducir la tarea de una época y mi tarea en ella del saber de la posición que aquella época tiene en una historia universal), sino que significa *penetrar en el surgimiento originario mediante un llegar a identificarse con la realidad temporal concreta que aparece*, en la que yo estoy.

Por esto existen *muchas fórmulas* que pueden entenderse mal como indicaciones para un comportamiento, pero que son verdaderas como advertencias de los modos de la conciencia de la realidad: contentarse con el momento; servir a la tarea del día; realizar lo que es necesario; estar presente en los acontecimientos. Además: hallar lo profundo del presente mediante el fundamento que hay en el pasado y mediante el espacio de lo posible, del que nos viene al encuentro el futuro. El recuerdo del pasado y la visión del futuro se hacen la realidad del presente, no lejanía en la que nos evadimos del presente; levantan el presente hacia un presente eterno. La realidad existe solo en el presente, y como presente es histórica, irrepetible.

Solo mediante la historicidad puedo ser consciente del verdadero ser de la trascendencia, solo mediante la trascendencia el ser caído deviene sustancia histórica.

Buscamos un tercer ejemplo: la verdadera realidad existe para nosotros solo donde es *una*.

Con el esclarecimiento del mundo, mediante nuestro conocimiento de la realidad, toda *unidad* llega a perderse.

1. Todo progreso del conocimento muestra decididamente que el *ser del mundo* para el conocimiento se abre solo *en fisuras de los modos del ser*. Entre los procesos inorgánicos de la naturaleza y de la vida, entre

vida y conciencia, entre conciencia y espíritu se muestra un abismo infranqueable cuanto más clara se hace la conciencia, y, sin embargo, permanece la unión a pesar de todas las fisuras, permanece la unidad incluso si retrocede siempre como suposición y tarea del conocimiento.

2. El mundo en su totalidad *no* es para el hombre *una unidad exactamente construida* en el sentido de una definitiva subsistencia y duración de su existencia. Toda tentativa de su organización del mundo muestra pronto en sí una imposibilidad, el germen de la ruina de esta forma y el anhelo irresistible hacia lo ilimitado, y sin embargo, tendemos incesantemente hacia una organización que reúna el todo y se baste a sí misma.

3. Donde al hombre le es inherente su «ser-mismo» como surgimiento originario, se le hace presente, al mismo tiempo, su fragilidad, primero a través de incumplimiento de la realización de este ser mismo en un existente que deviene hacia la unidad, y segundo, a través de la multiplicidad de la verdad de las existencias que se encuentran. Y, sin embargo, es rasgo esencial de la existencia misma el querer ponerse en comunicación con la unidad que junta los elementos más lejanos y a la que pertenecen todos. Cada uno de estos modos de la separación del ser es como una pretensión en nosotros de no *ver* en tal separación la *realidad misma*. El impulso de nuestra razón hacia la unidad deja valer, primero, la verdadera realidad, que se encuentra no en la dispersión ni en este plazo de la multiplicidad, sino en la unidad: el único Dios, el único mundo, la única totalidad de los procesos de la naturaleza, la única verdad, la unidad de la ciencia, la unidad de la historia del mundo; dondequiera que exista algo esencial para nosotros, todas estas exigencias son tales, que su no-realización no solo parece ocasionar el casos, sino la irrealidad de lo que es separado.

Intentando captar la unidad incurrimos *en el error continuamente*. Así, tendemos al supuesto de una *verdad limitada como verdad una* (y con ello imprimimos carácter absoluto a la concluyeme validez del conocimiento

intelectual recto de las cosas limitadas a la verdad en general); o tomamos al *mundo como un todo* cognoscible de un modo unívoco (y hacemos absoluto un todo relativo de conocimientos físicos o biológicos como si se tratase del ser mismo); o mantenemos tácitamente el presupuesto firme de que solo *un modo del ser humano* sea el verdadero ideal del hombre (y absolutizamos así una figura histórica).

La unidad, en efecto, no ha de captarse ni como evidencia inmediata, ni como un contenido del saber, ni como idea, ni como institución. Todo camino para llegar a estar cierto de un ser único como ser único solo inmanente nos conduce, más bien, a separaciones, escisiones, errores e incumplimientos. También la percepción más clara de nosotros mismos surge al mismo tiempo que el saber fundamental de que nosotros, como existencia posible, solo llegamos a ser nosotros juntos con otra existencia: tampoco la existencia se encierra en sí misma como única. La *unidad* existe, si existe, *solo en la trascendencia*. Desde allí puede captarse en el mundo; el Dios único se nos hace sensible mediante la absoluta, exclusiva unidad de la realización de nuestra vida.

La unidad es, en el trascender sobre toda unidad inmanente, la realidad misma. Y en la trascendencia está la verdadera unidad como el eje de toda unidad variable en el mundo; es la unidad como prototipo de toda unidad que nos es visible y que refleja su mismo prototipo.

En cada uno de nuestros tres ejemplos nos referimos a *experiencias análogas*:

1. La realidad *retrocede* hasta que se estabiliza en la trascendencia. Después de toda comprensión de la realidad en una cognoscibilidad *determinada* surgía, de nuevo, la cuestión: ¿qué es la realidad misma y cómo está presente? Pierdo la trascendencia si, anticipándola en un ser del mundo perceptible, creo tenerla como mía en cuanto tal. Al filosofar, nos resistimos a la inclinación de fijar la realidad, en una evidencia sensible y palpable, de poseerla en formas perceptibles, de desear conocerla fielmente por el pensamiento especulativo racional. Siempre ocurre lo mismo: cuando se desea captar verdaderamente lo real, cuando se habla directamente de ello, cuando se cree conocerlo en el pensamiento —en vez de tocarlo en la trascendencia mediante el devenir real de la propia existencia—, se le

pierde de vista, del mismo modo que cuando se cree estar ya a su lado mediante operaciones críticas y hábiles.

2. El camino del filosofar hacia la realidad era, a lo largo de nuestros ejemplos, un *pensar con categorías sobre estas categorías*. Las categorías —como la unidad, posibilidad, etc.— son para nosotros las formas determinadas del ente. El trascender estas categorías es como un conjunto de la realidad. Querríamos penetrar con el pensamiento allí donde el pensamiento se identifica con la realidad, pero con esta tentativa provocamos el golpe por el que el pensar rebota ante la realidad. El pensar mediante la experiencia del golpe, trascendiéndose a sí mismo, puede hacer presente la realidad al pensador de un modo indirecto e insustituible.

3. Que lo real no se limita a *existir* es una experiencia fundamental. En el modo como nos aparece hay *algo que no está en orden*, en cuanto que aplicamos el criterio de nuestra comprensibilidad, nuestra perfección, rectitud y duración. Es como si hubiéramos caído fuera de la realidad y como si volviéramos a la realidad mediante la verdad.

Por tanto, toda aparición temporal de la verdad es inadecuada también. Lo que siempre existe debe devenir.

Y por tanto lo inmediatamente perceptible del ser inmanente es solo en su *transparencia* apariencia de realidad.

Por consiguiente —al comprender mal nuestros tres ejemplos—, el pensamiento especulativo, en lugar de servirnos para trascender mediante él, es concebido como si con él pudiera saberse *lo real* mismo a través de una *racionalización determinante*, y se *convierte* también en un ser-en-el-mundo, de aspecto opaco y contenido racional:

Lo *brutal del hecho* no consiste en la falta de posibilidad del ser real. Cuando privamos de la posibilidad al ser en el mundo y lo ponemos como absoluto en su realidad cognoscible, la trascendencia desaparece, la libertad se paraliza, nos engañamos sobre la realidad.

La *objetividad de lo particular en su visibilidad histórica e individual* no es la existencia en su historicidad. La historicidad en cuanto particularidad en la variedad histórica del ente, al ser tenida como realidad absoluta, hace desaparecer la trascendencia en la mera voluntariedad.

La *unidad* en una forma pensable para nosotros —sea numérica, sea lógica— no es la unidad de la realidad incondicional. Una unidad objetiva en el mundo, conocida como tal, objetivada y exigida, no es ya la unidad trascendente, sino algo ilimitado, aislado, mecánico o sistemático.

Y, sin embargo, existe trascendencia solo allí donde cesa la posibilidad, no existe en el tiempo sin la historicidad, y no existe sin la unidad.

4. Realidad y experiencia de la realidad no son evidentes de ningún modo. En todo momento parece posible la presencia de la realidad, pero la mayoría de las veces la realidad está como desvanecida. Opiniones, representaciones, hábitos y el sentimiento vital de lo existente son los fundamentos inciertos de una aparente realidad.

Por tanto, el topar con *la realidad* es siempre una irrupción a través de la apariencia, una nueva experiencia propia que nos arrastra.

Esta experiencia de lo real la logro en cuanto vengo *a mí mismo*. La trascendencia, imperceptible en el sentido de un *ser-en-el-mundo* experimentable, se revela inteligiblemente solo por la *existencia*. Mi propia realidad existe según el modo como yo soy realidad y según *lo que* conozco como realidad. La manera con que aludimos a lo real-carente-de-posibilidad y lo captamos como unidad de nuestra historicidad y mediante esta determina nuestra vecindad con la realidad.

A través de la realización de la existencia, según su profundidad, fuerza y extensión, se dan, en cierto modo, grados de la presencialidad y, por tanto, de la realidad, cercanía y lejanía de la trascendencia.

5. En toda *insatisfacción*, es decir, allí donde la realidad no está presente en su profundidad, surge nuestro impulso: la *paz* la alcanza el hombre únicamente en el ser que es la realidad misma.

Existe ya una satisfacción maravillada por el solo hecho de *que algo es*.

Pero entonces se trata de saber *qué es*. La realidad no es perceptible en la quietud vacía de la indiferencia del ser-así, sino en la paz lograda después de haber superado la perplejidad del ser-así, es decir: en la paz conquistada y completa.

Solo hay paz en la realidad; sin embargo, esta realidad en el tiempo siempre se me hace sensible únicamente mediante el lenguaje de la finitud.

Es un rasgo esencial de mi propia voluntad la forma según la cual pienso en la realidad del modo más menesteroso, hasta el límite. La satisfacción más profunda solo puede radicar precisamente en la realidad que es la *realidad misma*, infinita y perfecta, por la cual y en la cual existe todo lo que somos y lo que es para nosotros; pero nos hacemos conscientes de esta realidad, *únicamente en el camino de la apariencia*, en concreción histórica.

Todas las experiencias que hemos discutido se corresponden: en el pensar existencial las *soluciones filosóficas fundamentales* suceden a los modos *como yo capto lo real*.

1. La primera opción del creer filosófico se enfrenta con el problema de si se ha de pensar como posible una *perfección del mundo en sí*, o si la *trascendencia* debe guiar al pensar.

La pretensión de una inmanencia más pura se funda en la aserción de que toda trascendencia sea una ficción, una ilusión de hombres inactivos, algo imaginario con lo que el hombre se evade de la dureza de la realidad.

La inmanencia se impone como el ser mismo porque solo ella es cognoscible. Únicamente la inmanencia puede convertirse en objeto de conocimiento, del mismo modo que todo lo sabido se refiere solo a lo inmanente.

Sin embargo, la inmanencia se manifiesta frágil mediante las escisiones, hendiduras, falta de unidad, variedad en la apariencia, falta de plenitud.

La mera inmanencia, a pesar de su fuerza momentánea, a pesar de la claridad momentánea del saber, es de una superficialidad opaca, sin la incondicionalidad de lo fiel, sin la continuidad del engrandecimiento en el combate amoroso, sin la presencia de una verdadera realidad.

Permanece en la desesperación de una lucha por la existencia, lucha apenas velada que acaba en la nada. También al amor que es únicamente inmanente le falta la fuerza de las alas, que con su incremento hace amar más profunda y claramente todo lo que es digno de ser amado —como si solo entonces se revelase todo el ser—; se convierte en pasión, que limita.

Lo que queda sin trascendencia actúa como perdido; transcurre meramente y no es consciente de sí o bien se sabe como una nada. En el

momento en que dejo convertirse al ser en consciente, la trascendencia me huye y yo mismo quedo en la oscuridad.

Por tanto, el salto radical de nuestra conciencia del ser sucede en el momento en que experimentamos originariamente con nuestra esencia que la trascendencia, para nosotros, es *la realidad en la ruptura de todo existente*.

En el filosofar la trascendencia, aunque oculta, está, sin embargo, presente como la realidad. Pero lo que parece decirnos queda ambiguo; siendo así debo arriesgarme a asumir una responsabilidad que no está abolida por ninguna afirmación directa de la divinidad. La trascendencia es la potencia por la que soy yo mismo: existo, en realidad, cuando soy verdaderamente libre por su causa. Su *lenguaje* más claro se expresa a través de mi misma libertad.

2. La segunda opción filosófica se enfrenta al problema de si la trascendencia me guía fuera del mundo a la *negación del mundo* o si la trascendencia exige que me realice únicamente *en el mundo*. La fe filosófica está ligada al mundo como a la condición de todo ser (así que, en efecto, una pura doctrina de la inmanencia es un peligro que amenaza siempre a la filosofía, intentando despojarla de contenido). Exige esa fe estar siempre en contacto con las cosas, en el mundo; no hallar nada más importante que hacer (y emplear en ello todas las fuerzas) que lo que tiene un valor completo (para aprender de esto y de la realidad que surge de ello el lenguaje siempre más significativo de la trascendencia) y al mismo tiempo no olvidar nunca la vanidad del todo que se eclipsa frente a la trascendencia. Con el saber de la finitud, esa fe exige la historicidad como el único modo de la realización propia. Exige la posición generosa que no *desea* la muerte, sino que la acoge en sí como total y concluyente poder en el presente. Si por filosofar se entiende aprender a morir, esto no significa que con el pensamiento de la muerte a través de la angustia pierda yo el sentido del presente, sino que con ello acentúo el presente mediante un esmerado y activo cumplimiento, según la medida de la trascendencia.

Por tanto, la trascendencia es *nada* para nosotros en cuanto que todo lo que para nosotros *es*, es en forma de existente. Y, por tanto, la trascendencia es *todo* para nosotros en cuanto lo que para nosotros es verdadero ser del

existente, lo es únicamente respecto a la trascendencia o como cifra de la trascendencia.

El cerciorarse de la realidad se expresa, pero no se realiza, mediante el pensamiento. La filosofía aparece como un pensar inactivo y engañoso: por ninguna parte aparece *la* realidad. Pues presupone que el hombre pensante, mediante el filosofar, desea elevar a claridad y continuidad segura lo que *lleva ya consigo* y puede ser, y no presupone que desee obtener algo que no conoce de ningún modo, y que no podría derivar de sí. El retorno a la realidad ha de hacerse, en último término, por parte de *todo hombre* de un modo no anticipante. Filosóficamente solo se puede indicar el *camino* que se aproxima a la verdad a través de la realidad para aprehender el ser que está siempre presente y que, sin embargo, nunca es evidente en general.

La *religión* despierta una esperanza bien distinta. La realidad, que todo lo lleva consigo, se concibe en la religión como lo cierto, lo garantizado por autoridad, lo creído de un modo tal que se diferencia esencialmente de todo filosofar. La realidad ha hablado, y se capta en el *mito* y en la *revelación*.

La filosofía no puede producir el *mito*. Pues en él está, si está él ahí, la realidad misma; la filosofía únicamente puede jugar con mitos y adivinarlos indirectamente. La filosofía no puede sustituir a la revelación. Pues en la revelación habla, si existe, lo real-mismo. El filosofar solo puede callar en cuanto que aquí existe realidad, pero pensará pronto; es decir, tan pronto como se presenten juicios, aseveraciones, fenómenos sensibles, exigencias en el mundo.

Caracterizamos a la religión como aparece cuando se la considera desde el punto de vista filosófico y, por tanto, desde fuera. Aunque estos aspectos de la religión surjan inevitablemente, hay que hacer la reserva de que son insuficientes para expresarla, prescindiendo quizá de la realidad de la fe religiosa. Elegimos pocos rasgos de tales características. Sirvan como hilos conductores los tres ejemplos discutidos de la trascendencia filosófica hacia la realidad.

1. Donde la *realidad sin posibilidad* es ella misma, en cuanto existe para nosotros, debe lograr su lenguaje y hacerse expresable. Pero en cuanto el

lenguaje sea un pensar y su contenido algo pensado, pensaría pronto lo real como *algo posible*.

La *forma del lenguaje* en la que el inequívoco *ser-así* de lo real deviene expresable debe ser la forma de un pensar que, al mismo tiempo, cesa de pensar.

Una forma tal es, por ejemplo, el *mito*, los *cuentos*: se relata una historia y no precisamente en forma pragmática (es decir, con un sistema de nexos causales o de motivos mediante los cuales se hace comprensible lo sucedido y por ello viene referido a algo que pudiera haber sido de otro modo), sino como acontecimiento indudable cuyo relato nos hace sentir únicamente la realidad del *así-es, así-sucede*, sin que en la sorpresa surja la cuestión acerca de otra posibilidad. La realidad se asume simple y naturalmente como incomprensible.

La forma en la que se siente la totalidad de la realidad es aquí una intuición sin concepto y sin la universalidad de algo pensado. El mito y los cuentos pueden ser una profundidad máxima y de una interpretabilidad infinita precisamente cuando nada explican, cuando carecen de sentido respecto a su consecuencia racional, causalidad y cometido.

Pero el mito y los cuentos son solo una forma del lenguaje de la realidad. En general se puede decir: *aquello que se puede contar únicamente como historia*, es la realidad; por ejemplo, que en general existe algo y no la nada; el *ser-así* del mundo real; los fenómenos originarios como apariencia de esta realidad.

Por lo pronto, el *lenguaje de la fantasía* —así parece— alcanza a la realidad, la cual se sustrae a toda posibilidad de investigación.

Solo en el *oír del ser como cifra* percibimos la indudable realidad; en el oír existe como una conversión; no solo en la transparencia, sino en la necesidad sin fondo, que no es ya la antítesis de la posibilidad.

El lenguaje de la realidad trascendente es una objetividad de origen incomparable e indeducible: Es el lenguaje de las *cifras* para la filosofía. Es la presencia de la trascendencia real en el *mito* y revelación para la religión.

La alternativa habitual, que conoce o solo un *símbolo irreal* de la fantasía o la *viviente realidad sensible*, nos impide apreciar este hecho fundamental en su surgimiento originario.

Existen ambas, en efecto.

De una parte, la *realización* en la sensibilidad misma, como por ejemplo, en la resurrección de Cristo, que aparece de improviso a los discípulos a través de las puertas cerradas, y en cuyas llagas Tomás, hasta entonces incrédulo, pone sus dedos; por otra parte existe la *dispersión* en el símbolo estético, que fascina innecesariamente sin una presencia real, pero que se ofrece al goce en forma siempre diversa en la abundante e infinita tradición histórica.

Pero frente a ambas, o más bien ante ellas, existe lo surgido originariamente: no podemos captar la realidad por ninguna otra vía que por la de la *percepción de la creencia*, de la experiencia de la fe. Ella está presente, pero solo cuando el ser-mismo puede percibirla mediante la propia realización.

Psicológicamente se trata de representaciones, con las que la fe alcanza la realidad. Cuando me atengo a estas representaciones y con su estar delante pienso aprehender su contenido de fe, me engaño: me huye la realidad misma que está presente en la fe. Pues a la fe no le importa la representación, sino la realidad de lo creído. Como la realidad del mundo es accesible a través de los sentidos, así la realidad de la trascendencia lo es a través de la fe —filosófica o religiosa—. Un falso idealismo transforma en apariencia tanto el mundo de los sentidos cuanto el de la fe, lo hace creación de la conciencia. Pero la filosofía se halla frente a la realidad.

Por tanto, donde la realidad trascendente está presente no puede ser destruida por ningún «iluminismo». La investigación más clara del mundo sensible solo puede aumentar la verdadera perceptibilidad de la trascendencia cuando destruye las afirmaciones y errores de la superstición. En cuanto puede juzgarse desde el filosofar, en la religión existe ahora la tendencia característica a encontrar en el mundo lo trascendente como particularidad sensible —a saber, como la santidad específica—. Para la filosofía, por el contrario, la percepción de la trascendencia puede suceder en todas las formas de la sensibilidad y de la realidad empírica debidas al surgimiento originario de la libertad históricamente múltiple, que es como la sede de esta capacidad de percepción. En principio todo puede devenir santo, y nada es santo —en general y para todos— de un modo excluyente.

El símbolo real de la cifra —en otras palabras— parece que se debe circunscribir, en la religión, a la realidad sensible de lo ultrasensible —de modo parecido a como se vacía de su contenido, en la intuición estética, hacia una mera nulidad de significación—. La alternativa descartada torna a presentarse automáticamente cuando los contenidos religiosos, en su forma cultural, dogmática e institucional, se consideran desde el punto de vista filosófico. El que filosofa puede estar vinculado a los símbolos de su religión, quizá con una extraordinaria intimidad; se opone a toda violación de los mismos. Los símbolos pueden hablarle de modo indiscutible y hablarle como signos de una realidad, y cuanto más impenetrables le devienen tanto más desea interpretarlos. Pero estos símbolos no podrían mantener para él la exclusividad de lo específicamente santo. Permanecen para él realmente símbolos porque son infinitos; es decir, porque no son abarcables por ninguna dogmática ni acción finalista.

La cifra es *para la filosofía* la forma de la realidad trascendente en el mundo, en la que todo puede ser cifra y nada es cifra concluyente para el intelecto. La cifra no puede interpretarse mediante otra cosa. Pero cesa de ser libre y se convierte en realidad empírica cuando pretende ser percibida separadamente como una visión concreta de lo santo que se segrega del mundo.

2. Filosóficamente la trascendencia puede ser comprendida originariamente en todo tiempo *histórico* y se convierte en presente solo históricamente. Pero esto significa que su apariencia *objetiva* no puede convertirse en validez y verdad *para todos* los hombres. Para la fe en la revelación que posee la religión, la trascendencia, en cambio, se ha resuelto una sola vez en la historia; esta resolución tiene una validez exclusiva y objetiva para todos y es la condición de la beatitud de todo ser.

Desde el punto de vista filosófico, esto es una *transformación de la historicidad de la historicidad misma*. Puesto que la profundidad de la fe en la revelación consistía en captar dentro de la historicidad el fundamento de la fe existencial, esta tranformación puede conducir a la pérdida de la misma historicidad existencial. Pues esta debe renunciar a su inmediato surgimiento originario trascendente si yo, en lugar de existir en mi historicidad fáctica, dejo que esta se pierda en una historicidad única,

universal. Mientras creo en la realidad absoluta de una historicidad solo en sí particular, que debe absorber en sí toda historicidad, interrumpo la posible comunicación con otra historicidad para hacerla entrar por la fuerza como material en la mía propia.

Lo que es concedido a cada uno como su historicidad, como su recuerdo, como su unidad; lo que se le presenta —hasta el límite— ante su mirada, es algo que existe precisamente en conexión indisoluble con una tradición común, que cuanto más asume en el recuerdo propio una historicidad ampliada a todas las posibilidades humanas y a todas las realidades humanas, en su ambigüedad y en su dinamismo continuo, tanto más profunda, viva y armonizable se hace. Pero esta tradición común —considerada filosóficamente— no puede ser convertida absolutamente en una historicidad única universal incondicionada[14]: en primer lugar porque también la otra historicidad en su surgimiento originario tiene su derecho y no debe llegar a ser aniquilada espiritualmente, sino que debe participar en el inacabado proceso temporal del preguntar y de la investigación; en segundo lugar, porque la insustituible historicidad de lo singular no debe dejar que se pierda la inmediatez y la peculiaridad de su surgimiento originario trascendente mediante una subsunción en lo universal de una única historicidad del mundo.

Es la transformación de la existencia que se realiza históricamente en la libertad y sinceridad para todo surgimiento originario, más allá de toda clausura o medida, hacia una existencia que se estrecha en una realización determinada, que reniega de todos los otros surgimientos originarios, que vincula a todos los hombres y todo el futuro. Parécele con esto a la filosofía que la razón está abandonada.

3. También lo *Uno* parece, desde el punto de vista filosófico, como si se transformara en la religión. Se ha convertido en una unidad visible y objetiva en el mundo. Mediante la fe en la revelación aprehendo lo uno como unidad, que en esta forma histórica es lo uno para todos, y que a pesar de su historicidad llega a ser, en su objetividad histórica, de una validez general. Creo en esta unidad dentro de la institución tradicional de la Iglesia como visibilidad sensible abarcadora. No pertenezco históricamente ya a *mi* Iglesia, sino absolutamente a *la* Iglesia, que es la universal y la única

verdadera. Entonces la presencialidad no es ya la apariencia de una existencia histórica entre las demás, sino la totalidad que abraza al todo. Las consecuencias siguientes muestran el carácter de esta unidad.

La autoridad no está ya en la lucha histórica, sino que, por ser una, es también absoluta, y establece:

Creo en un libro del pasado, no como presto fe a los grandes contenidos de los otros libros, sino que creo en él como en el único libro en que Dios se ha revelado directamente, y creo precisamente en este libro porque la Iglesia, presente como garantía visible, lo ha declarado único libro santo que nos pide esta fe.

Debo considerar falsas todas las demás formas de la fe histórica, y considerarlas solo en cuanto están dispersas en ellas y en ellas viven gérmenes y partes de lo verdadero que, sin embargo, han llegado a ser claras y verdaderas solo en la única Iglesia.

No existe para mí ni para ningún otro hombre salvación alguna fuera de la única y verdadera Iglesia.

La unidad está en ella no ya en forma fragmentaria, sino viviente, perfecta; se encuentra en la forma de una Iglesia visible y santa, para participación en ella.

Con tal caracterización de la religión en su diferencia de la filosofía —también cuando esta caracterización no se limita a pocos rasgos, sino que se desenvuelve por completo— y al considerar la inmensa realidad histórica de la religión, nos encontramos ante *cuestiones* que ponen en duda el sentido y la fuerza del pensamiento filosófico a causa de su alejamiento de la realidad.

Primera cuestión:

La religión está testimoniada a través del heroísmo del sufrimiento y de la acción, por las creaciones del arte y la poesía, por un pensar excepcional que se formula como teología. La realidad de la trascendencia, por la realidad de esta fe en ella y mediante las creaciones de esta fe, se nos acerca de un modo que excluye toda comparación.

¿Puedo estar tan decisivamente cerca de la realidad, en el filosofar, como lo estoy en la religión? ¿Tiene en sí el filosofar esta realidad, en la

que es posible vivir, y que en toda situación perdura como realidad religiosa?

La *respuesta* es: la realidad de la religión no se puede alcanzar mediante la filosofía. Es otra realidad, quizá más de lo que la filosofía puede hacer presente y comprender. La filosofía no tiene positividad para ponerla al lado de aquella de la religión. A pesar de esto, el filosofar *no está privado de positividad*, y precisamente de una positividad tal que su carácter fundamental, si no llega a perderse, parece, sin embargo, amenazado.

La *fe filosófica* es la sustancia de una vida personal; es la realidad del filósofo en su fundamento histórico, en la que él se es dado a sí mismo.

En el filosofar experimento la realidad de la trascendencia, sin mediación, mediante mí mismo, como lo que yo mismo no soy.

La fe filosófica —que no se concreta en ninguna institución, pero que es quizá posible en toda institución— se expresa y vive *en* la comunicación dentro del reino del espíritu filosófico —en esa polémica comprensiva y cambiante de los pensadores—, *en* el fenómeno de una *philosophia perennis* no captado definitivamente a pesar de la hostilidad y diversidad esencial que une a todos, filosofía en la que todos participan y que ninguno posee por cuenta propia.

La fe filosófica es el surgimiento originario indispensable de todo recto filosofar. De ella deriva el movimiento de la propia vida dentro del mundo, con miras a experimentar y explorar los fenómenos de la realidad y por tanto a alcanzar con mayor claridad la realidad de la trascendencia. Surgimiento originario, movimiento y meta se realizan solo, respectivamente, en una forma histórica absolutamente original.

La fe filosófica, en la que se aprehende la realidad, no es susceptible de convertirse en profesión, por no ser fe dogmática. El pensamiento es para ella el paso del oscuro surgimiento originario a la realidad; por consiguiente, carece de valor como mero pensamiento y únicamente tiene pleno sentido mediante un posible efecto esclarecedor, mediante su carácter de íntima actividad, mediante su fuerza evocadora.

Segunda cuestión:

La caracterización de la realidad religiosa que buscamos se ha considerado desde el punto de vista del filosofar y no de la realidad religiosa misma. ¿No tiene desde un principio el tono de una interpretación negativa? ¿No expresa desde el principio la *sospecha* de que en la fundamentación de la religión no se proceda rectamente y se falte a la verdad? ¿No es ella ya una *lucha con la religión*?

A esto respondemos: es inevitable, si se habla sobre la religión desde el punto de vista de la filosofía —y análogamente si se habla sobre filosofía desde el punto de vista de la religión—, que la caracterización deba parecer inadecuada a lo caracterizado. La filosofía y la religión solo pueden ser comprendidas por un hombre que sea él mismo, bien a través de la fe religiosa, bien mediante la fe filosófica. Sería grave error creer que el hombre que pasa de una creencia a otra deba luego comprender a ambas por el hecho de haber experimentado realmente las dos. Es de suponer que quien ingresa en la fe habiendo sido antes filósofo jamás estuvo adscrito a un auténtico filosofar, como ocurre, sin embargo, al filósofo que procedente de una fe religiosa llega a la filosofía, que es quizá la extensión de esa misma fe.

La consecuencia de este examen es que de la filosofía se deriva una actitud que frente al pensamiento de una verdad única, con validez general, tiene un carácter paradójico:

a) La filosofía debe explicar la pretensión de la *verdad que no es filosofía*. Se interesa por lo que ella nunca puede llegar a ser y sin lo que no sería lo que es. Un problema fundamental para la filosofía viviente, cuya respuesta definitiva falta, es en qué relación está la realidad con la realidad religiosa que se capta en la religión, y con la realidad de los hombres que tienen fe religiosa.

b) Entre filosofía y religión tiene lugar un conflicto. En cuanto no es una lucha por el existente en el mundo, pero sí por la verdad, pues no se realizan mediante la fuerza, sino intelectualmente, con razones, hechos, cuestiones, son válidas para tal conflicto las siguientes reglas: cuando la filosofía y la religión se oponen la una a la otra deben tomarse ambas en consideración al

mismo nivel y no se puede ver la una en forma sublime, la otra en forma degenerada.

Una *filosofía* en la que el pensador carece de fe porque carece de *existencia* y cae en un pensar vacío y en afirmaciones irreales, que resbala en la pura inmanencia, que se enreda en lo sabido como si fuera lo absoluto, es tan «poco filosofía» como «poco religiosa» es una *religión* cuando se establece sobre la sensibilidad trivial de presuntos factores sobrenaturales. Surge entonces la lucha contra las arideces de la filosofía, contra su efecto desmoralizador, contra su carácter superficial, justificada del mismo modo que la lucha contra la superstición seudo-religiosa y su efecto fanático y destructor, contra la deficiencia existencial de los hombres que la adoptan.

Pero distinta de la hostilidad contra la religión es la extrañeza de la filosofía frente a la religión. El pensar filosófico nos hace sensible un surgimiento originario que no se basta en su forma religiosa. Este surgimiento originario se cumple mediante la realidad, que no es dada por la filosofía, pero cuya perceptibilidad es excitada por ella. Esta realidad nos es tan difícil de comprender como la realidad religiosa. Es para el hombre que filosofa y su mundo la que todo lo sostiene.

Desde el punto de vista de su carácter de extrañeza hacia la religión, la filosofía *no puede combatirla como falsa* cuando permanece fiel a su propio surgimiento originario; tiende a reconocerla como verdad —incluso cuando no la comprende— con buena disposición permanente y con interrogadora voluntad de comprensión. Pertenece a la vida de la filosofía misma el ir a parar, una y otra vez, a la perplejidad a través de la religión. La relación entre filosofía y religión es una lucha que, conducida por la filosofía según su esencia, cesa de operar frente al decidirse incomprendido. El filósofo desea considerar la existencia de la religión *eclesiástica* como la única forma de tradición sustancial a la que está vinculada también la tradición de la filosofía. Desearía ser incluido, con su filosofía, en la tensión de la realidad religiosa, pero no considerándola como un fundamento, sino como el polo sin el cual también la religión parece hundirse.

Pues cuando la religión establece afirmaciones universales y exigencias que pretenden una validez general en el mundo, y entonces entramos en el

campo común de las cuestiones y de las pruebas, tiene lugar la lucha que nunca cesa.

c) Con esto la filosofía establece la premisa de que su pensar, en apariencia amenazado por la religión, de hecho no puede ser un peligro para una verdadera religión. Lo que no se prueba ante el pensar no puede ser legítimo, y tampoco lo que no se quiere escuchar ni preguntar. El inexorable pensar deja surgir de un modo claro y puro lo que tiene un surgimiento originario real. Pero una religión que sufre un desliz está expuesta con razón al peligro del asalto.

Tercera cuestión:

La historia de los últimos siglos parece darnos una enérgica enseñanza: la pérdida de la religión lo transforma todo. Extingue tanto la autoridad como la excepción. Todo parece estar en duda y devenir frágil. Deja de existir toda incondicionalidad cuando se llega a la conclusión de que nada es verdadero y que todo está permitido. Con la desorientación, que no acaba de encauzarse, nace al mismo tiempo el fanatismo que se encierra en estrecheces y no quiere pensar.

Con la religión como presencia de la trascendencia se desvanece la auténtica realidad. La religión se ha convertido en algo carente de fuerza. Es como una figura de apariencia todavía espléndida, pero interiormente arruinada; un golpe y cae sin resistencia, pero —como por encanto— cae en el polvo juntamente con quien la ha golpeado.

Todas las potencias que amenazan a la religión son consideradas por los hombres en general como ruinosas. Desde este aspecto se juzgan también la filosofía y las ciencias. En los tiempos modernos, con la vulgarización de la filosofía, una determinada cantidad de pensamientos vacíos del iluminismo han pasado a ser patrimonio común en la dogmática del intelecto; con la participación de todos en las ciencias se ha propagado una superstición basada en contenidos científicos no comprendidos.

Al mismo tiempo sobrevino una pérdida de conciencia del hombre, especialmente un inevitable apagamiento incluso de la posibilidad de comprensión para los contenidos, destinos y prosperidades humanas que

aun hasta el siglo XIX habían venido teniendo su expresión en la poesía y su realidad en los hombres vivientes. Cuando Homero, Sófocles, Dante, Shakespeare, Goethe, se consideran cada vez menos surge la excusa: la culpa la tienen la ciencia y la filosofía. Ellas han enseñado al hombre a dudar de todo a través de un pensamiento superficial, y a continuación han enterrado con su racionalismo la esencia más profunda de las cosas; todo lo que existe no es nada más que lo que su cognoscibilidad natural nos manifiesta de ello, es decir, por último, una trivial objetividad.

La cuestión es: ¿no debe refutarse la filosofía como un modo de pensar ruinoso y funesto?

A ello respondemos: tales afirmaciones acusatorias generales respecto a las relaciones causales son problemáticas. Sugieren, pero no hacen oposición. Se siente hastío ante estos juicios universales pesimistas u optimistas de la historia universal y del futuro. Se desea cabalmente conocer posibilidades, indagar lo inmenso; pero ante todo se desea hacer presente aquello que se puede realizar y es *ahora* realizable, y que no depende de un saber total de la historia universal.

Por esto es y queda como una tarea *del filosofar*: abrirnos a la inmensidad de lo abarcador —atreverse a la comunicación de la lucha amorosa a través de cada sentido de la verdad—, mantener paciente y continuamente despierta la razón frente a lo que le es extraño y frente a lo que se le rehúsa —reencontrar la realidad—. ¿Es posible esta tarea?

Un dicho antiguo afirma que, en las ciencias, saber a medias aleja de la fe, y que el saber verdadero reconduce a la fe. En efecto, saber científicamente quiere decir saber crítica y metódicamente; quiere decir saber lo que se sabe y distinguirlo de lo que no se sabe; quiere decir conocer el límite del saber en general; quiere decir estar filosóficamente junto a la ciencia. Sin esto los resultados de la ciencia son, en cuanto sentencias y palabras, el contenido de una superstición.

Se puede modificar aquel dicho respecto a las ciencias adaptándolo a la filosofía: la filosofía a medias aleja de la realidad; la verdadera reconduce a ella. Puede ser que la filosofía a medias tenga consecuencias que le atribuya la visión acusadora de la época; puede ser que se disperse en problemas de

todas clases, en un saber histórico de distintas doctrinas, en incidencias, en fórmulas, en un continuo reflexionar del intelecto sobre esto y aquello, y puede así perder realidad.

La filosofía verdadera, dueña de estas posibilidades, es esencialmente algo concentrador, en lo cual el hombre deviene él mismo en cuanto deviene partícipe de la realidad.

Si bien la filosofía verdadera puede influir en todos los hombres, incluso en el niño, en forma de pensamientos simples pero eficaces, su elaboración en cuestión queda como una tarea jamás cumplida que se debe repetir siempre y que está siempre presente en su integridad. La conciencia de esta tarea, en esta forma, estará siempre despierta mientras los hombres sean hombres. El camino de la filosofía es largo y fatigoso; pocos, quizá, lo recorren, pero debe ser emprendido: «Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt».

EPÍLOGO[15]

Estas conferencias, pronunciadas en 1937 y agotadas desde hace tiempo, las publico de nuevo a petición del editor; aunque casi todos sus pensamientos se encuentran en mi extensa obra *De la verdad*, de cuyo manuscrito los tomé entonces. Me parece lícita la reimpresión a causa del sentido que tenía la palabra «existencia» en la situación de que surgieron estas conferencias.

La expresión *filosofía de la existencia* tiene una historia no del todo diáfana. Que yo sepa, la empleó públicamente por primera vez Fritz Heinemann (*Neue Wege der Philosophie*, 1929); él se arroga el derecho de prioridad. Pero luego, con el transcurso de los años, a través de un proceso anónimo, se ha convertido en una frase hecha de la filosofía actual. En su tiempo no me llamó la atención la terminología empleada por Heinemann, puesto que yo la había usado en mis lecciones desde la mitad del segundo decenio del siglo, y en consideración a Kierkegaard, ingenuamente no la consideré como nada nuevo. Yo no pretendía ni creía enseñar con ella el significado de una nueva filosofía. En mis conferencias necesité la expresión *esclarecimiento de la existencia* para un sector de la filosofía. Así pues, no consideré el libro de Heinemann como la eficaz creación de una nueva filosofía moderna por la mera y nominal comprobación de su existencia. Pero Heinemann ha tenido razón en su exposición oral ante el público. La expresión filosofía de la existencia (atribuida especialmente a Heidegger, como autor de la filosofía de la existencia) fue reputada como el estigma de la filosofía actual en cuanto que no es logística ni tradicional, pero ahora es indestructible. Aunque todos los autores que pasan por sus inauguradores se vuelven contra ella, es como un fantasma, en el que las cosas más heterogéneas se ven como idénticas. En mi libro *El ambiente espiritual de nuestra época* (1931)[16], yo mismo tomé esa expresión para designar una manera filosófica de pensar acerca del hombre. Mi libro de la misma época *Philosophie* trataba del esclarecimiento de la existencia únicamente en uno de los tres tomos. Pero también hablé en él *de filosofía*

de la existencia, y concretamente en el sentido de estas conferencias, según el cual *la existencia por el momento* se ha convertido en *palabra caracterizadora* de la filosofía, aun cuando aquella sea solo una forma de una antigua filosofía. Si bien acepté la palabra[17] como título de estas conferencias, deseaba impedir la frase hecha. Entonces aún no inducía a error. Todavía no había aparecido el existencialismo de Sartre, que ha conquistado el mundo. Este ha surgido de una mentalidad filosófica extranjera. Aún era posible lograr con la palabra alguna otra cosa.

Esta otra cosa era solamente lo que yo llevaba en el corazón. Las conferencias las escribí en las semanas siguientes a mi destitución como profesor (destitución debida a que mi mujer era judía, no a causa de mis desconocidas opiniones políticas o de mi no interesante filosofía). La institución, a través de su director, profesor Ernst Beutler, no revocó la invitación a pesar de mi destitución.

Yo sabía que en lo sucesivo no podría hablar públicamente; así, pues, aproveché la última oportunidad y consideré como una suerte inesperada que estas lecciones pudieran aparecer pronto gracias al editor. Fue mi última publicación hasta que el aniquilamiento del nacionalsocialismo hizo posible, de nuevo, una libre vida alemana en el Oeste. El estado de ánimo de este escrito responde al momento en que surgió, y, por eso, en el texto se encuentran alusiones y huellas de cosas indelebles.

¿Qué debería decir? Levanté una voz, en aquellos momentos casi desesperanzada, a modo de símbolo: el día de la primera lección, a causa de cierta dolencia corporal, me sentía más debilitado que de ordinario. Mi voz debía excitar los recuerdos. Se movía en la filosofía, de la que procede, para los seres racionales, todo lo que tiene virtud de confirmar y posee consistencia y fundamento cuando no sostiene la fe eclesiástico-religiosa. Pero no contenía alusiones directas a los aspectos del nacionalsocialismo. Esto hubiera sido entonces mortal. Yo pertenecía al grupo de los que estaban decididos a no caer por negligencia en el aparato del terror, pues no solo mis supuestos vitales personales me hacían incapaz para una oposición regular activa, sino que, si me hubiera sido dado, no habría adoptado tal resolución como profesor aislado. Me parecía que, por lo menos, lo que importaba era ver con claridad qué se podía hacer y querer, y deducir las

consecuencias. Había que hacerse el ingenuo, mostrarse ajeno al mundo, mantener una dignidad natural (que amparaba en muchas situaciones), y en caso necesario mentir sin reparos. Pues las bestias que están en posesión de todo el poder y lo usan para aniquilar han de ser tratadas con astucia, no como seres humanos y racionales. Cierto es que el *caute* de Spinoza, pretensión elevada y difícil, se tenía presente continuamente, pero no bastaba con seguirlo. Lo dudoso de esta situación lo he expresado en mi escrito *Die Schuldfrage* (1946)**[18]**, y no lo repito aquí. Lo personal era un reflejo del desastre alemán. El estado de ánimo reflejaba la conciencia de que se estaba destruyendo el alma y el espíritu alemán. En nuestros cenáculos de Heidelberg circulaba desde 1934 la frase *finís Germaniae*. Sin embargo, no vislumbrábamos entonces lo que vendría después. Pero las monstruosidades posteriores dejaron esto pequeño en comparación con lo de 1937. La salvación de las posibilidades de la vida alemana mediante la aniquilación del nacionalsocialismo por parte de las potencias extranjeras se encontraba todavía fuera del horizonte.

Dentro de nuestro pequeño círculo de amigos se podía hablar con ilimitada confianza y sin reserva, con solidaria precaución. Como a ellos, solo me era posible el pensar ocultamente, para realizar, o tener dispuesta, por lo menos en espíritu, una coartada de esencias alemanas. Llegué a ser algo de lo que todavía no había sido consciente: alemán, no en sentido nacional, sino ético. Porfié en lo que creía, con peculiar germanidad, contra el mundo circundante, cada vez más terrible, más abandonado, más adverso al hombre ante el que solo valía callar si se deseaba vivir.

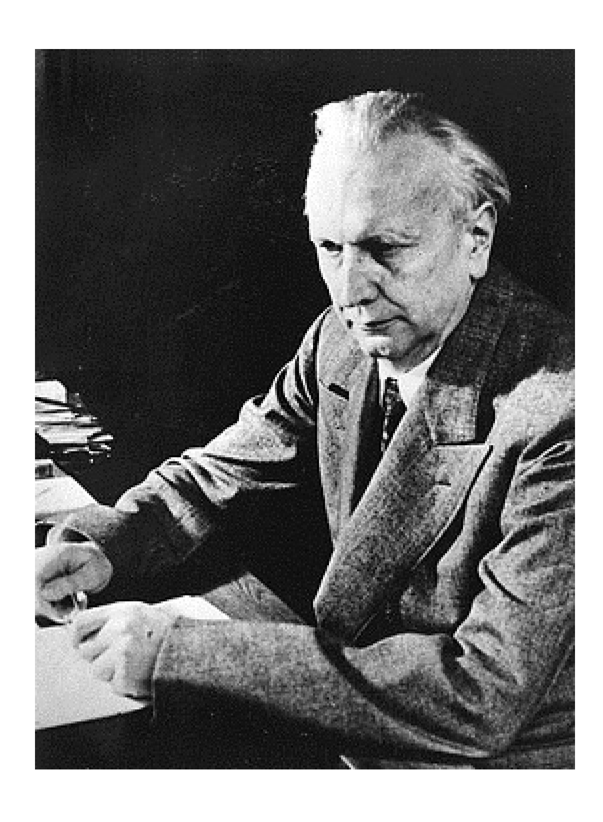
En estas lecciones dije lo que se podía decir sin peligro: hablé solo de filosofía. Esto fue posible porque los nacionalsocialistas, desde el jefe más alto al ayudante más modesto, eran de una estupidez casi increíble respecto al espíritu (a diferencia de los comunistas rusos), aunque de gran inteligencia en los asuntos técnicos, propagandísticos, de organización y en sofisterías. Además, despreciaban la filosofía, a la que, como se sabe, nadie entiende.

Lo que dije en estas lecciones no estaba dirigido al momento pero fue formulado como reflejo de la falta de salida del momento. En mis pensamientos late algo de aquel trasfondo.

Más tarde me he sentido estimulado al oír ocasionalmente cómo personas extrañas a mí experimentaban *consuelo* con la lectura de este escrito, compensación esta que puede dar la filosofía por derecho propio.

En aquella atmósfera de coacción total, estas conferencias significaban un homenaje a la razón, un ligarse a las ciencias, el cerciorarse de lo esencial, el pensar en el fundamento de todo ser —pero el contenido como tal estaba tan poco determinado por la situación temporal, que no veo ni una sola frase ligada al tiempo ni por tanto pasada ahora de moda—. Lo que se ha dicho de lo abarcador, de la verdad, de la realidad, se mantiene sin aquel estado de crisis en que se pensó.

KARL JASPERS
Basilea, mayo de 1956



KARL THEODOR JASPERS (Oldenburg, Alemania, 1883 - Basilea, 1969). Filósofo alemán que fue uno de los «constructores» del existencialismo. Su obra, compuesta por más de treinta libros, influyó en la teología, la psiquiatría y la filosofía del siglo XX.

Nacido en Oldenburg el 23 de febrero de 1883, Jaspers estudió derecho y medicina y recibió su doctorado en la Universidad de Heidelberg. Enseñó psiquiatría en la Universidad de Heidelberg desde 1916. Adentrándose en el campo de la filosofía, ocupó la cátedra de filosofía desde 1937. Jaspers, cuya mujer era judía y que rechazó sin paliativos a las autoridades hitlerianas, no pudo enseñar durante la mayor parte del periodo en el que Hitler estuvo en el poder. En 1948 aceptó una cátedra de filosofía en Basilea, Suiza.

En su primera obra mayor, *Psicopatología general* (1913), Jaspers denunció las pretensiones científicas de la psicoterapia tachándolas de engañosas y deterministas. Más tarde publicó *Psicología de las concepciones del mundo* (1919), un trabajo muy importante para catalogar las diferentes actitudes ante la vida.

En su principal obra, *Filosofía* (tres volúmenes, 1932), Jaspers da su visión de la historia de la filosofía y aborda sus principales temas. Identificó la filosofía con el pensamiento filosófico en sí mismo, no con las conclusiones a las que puede llevar. Su ideario nace de un esfuerzo por explorar y describir los márgenes y los límites de la experiencia. Empleó el término «das Umgreifende» (lo abarcador, lo circunvalante o, mejor, *lo envolvente-fundamentante*) para referirse a los límites últimos del ser, el horizonte indefinido en el cual puede desarrollarse cualquier experiencia objetiva o subjetiva y que no puede comprenderse por vías racionales. Otra obra importante es *Filosofía de la existencia* (1938). El término «Existenz» se refiere a la experiencia indefinible de la libertad y la posibilidad que constituye la verdadera esencia del ser para quienes son conscientes de lo envolvente-fundamentante al enfrentarse a situaciones límite como el azar, el sufrimiento, el conflicto, la culpabilidad y la muerte.

Jaspers también escribió con frecuencia sobre la amenaza que la ciencia moderna y las instituciones políticas y económicas modernas plantean para la consecución de la libertad humana. Entre sus escritos políticos está *La cuestión de la culpabilidad alemana* (1946). Jaspers murió el 20 de febrero de 1969 en Basilea.

Galardones: Goethe (1947), FDDB (Premio de la Paz del Comercio Librero Alemán, 1958) y Erasmus (1959).

Notas

[1] *Dasein*, en Jaspers, significa el «existente», y al mismo tiempo «existencia». Cuando aplica este término al hombre quiere decir lo existente en sí mismo que, a la vez, tiene existencia. No hay que confundirlo con *Existenz*, «existencia». (N. del T.). **<<**

[2] *Wissenschaftliche Sacherkenntnis* <<

[3] «Cifra», en alemán *Chifre*, lo emplea siempre Jaspers en el sentido de lo que indica algo como referencia de otra cosa. (N. del T.). **<<**

[4] *Kunstwissenschaft*. No traducimos literalmente, para eludir la expresión «ciencia del arte». (N. del T.). <<

[5] *Wissbarkeit.* <<

[6] Sustantivado en el original: *Selbst*. <<

[7] Usada aquí la expresión *existencia* en el sentido corriente. <<

[8] *Das Bewusstsein überhaupt*. (N. del T.). <<

[9] *Sosein* en el original alemán. (N. del T.). <<

[10] *Einzelner Mensch*, en el original. (N. del T.). <<

[11] *Rationaler Wissbarkeit* en el original. (N. del T.). <<

[12] Desde hace largo tiempo los filósofos alemanes han distinguido radicalmente *intelecto* y *razón*. Pero la distinción no ha penetrado en la conciencia general del lenguaje. Hay que redescubrir todavía el sentido profundo de la palabra «razón». <<

[13] Recuérdese que Jaspers ha distinguido entre intelecto y razón. (N. del T.). <<

[14] *Darf Ich nicht zu einem, absoluten Weltgeschichtlichkeitfür alie verabsolutieren*, en el original (N. del T.). <<

[15] A la segunda edición alemana. <<

[16] Existe traducción española, en los «Manuales Labor». <<

[17] *Existenzphilosophie*, en alemán, es una sola palabra. (N. del T.). <<

[18] Existe traducción española de este libro, con el título *¿Es Alemania culpable?* (Madrid, Nueva Época, 1947). <<